ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année Juillet-Août et Septembre-Octobre 1963 Nos 378-379

DES PREUVES DE DIEU

Les preuves classiques de Dieu sont comme suspendues entre deux extrêmes qui leur échappent, — l'un par le haut et l'autre par le bas, ou l'un par saturation et l'autre par indigence, — à savoir l'intellection directe d'une part et le rationalisme matérialiste d'autre part ; il n'en reste pas moins entre ces deux positions un champ assez large pour justifier les arguments tendant à établir, par le langage de la logique, l'évidence de l'Etre divin. Sans doute, on peut accepter d'emblée le surnaturel et ne pas avoir besoin de telles preuves, *Deo juvante*, mais il est toujours disproportionné et téméraire, et d'ailleurs peu compatible avec la vraie certitude et peu charitable eu égard aux besoins d'autrui, de les mépriser comme si elles n'avaient aucune valeur en soi ni aucune efficacité possible ; c'est même une étrange présomption, d'autant qu'une démonstration logique en faveur de l'Eternel et de nos fins dernières offre toujours quelque lumière ou quelque « consolation » (1) pour ceux même qui possèdent la

(1) Ou quelque « apaisement » (*itmi'nân*), comme diraient les Musulmans, qui d'ailleurs accordent aux preuves de Dieu une importance canonique ou même, selon certains, un caractère obligatoire. « On n'est croyant (*mu'min*) — enseigne El-Fudali — qu'à condition de connaître chacun des cinquante dogmes (dont neuf concernent le Prophète) avec sa preuve particulière. »

certitude d'intellection ou de grâce. Au demeurant, le comportement spirituel d'un homme dépend, non seulement de sa conviction, mais aussi de l'allure ou du degré de celle-ci.

Certes, il ne s'agit pas de sous-estimer la possibilité d'une intuition spontanée qui, si elle est authentique, contient d'ailleurs forcément d'une manière infuse les certitudes transmises par les preuves de Dieu ou du surnaturel, mais ce qui est en tout cas inadmissible, c'est que des tièdes prétendent se placer *de jure* au-dessus des syllogismes, alors que tant d'hommes ont perdu leur foi tout en croyant pouvoir se passer de toute « scolastique » ; cela prouve que, en-deçà d'un certain degré spirituel — qu'il serait fort imprudent de s'attribuer *a priori* — il convient de se méfier, nous ne disons pas d'une foi intuitive en tant que telle, mais de son apparence d'efficacité inconditionnelle, car une foi peut n'être effective qu'en tant qu'elle se trouve *de facto* à l'abri des tentations. Les arguments doctrinaux, cela va de soi, ne constituent pas une garantie totale pour n'importe quelle intelligence ou n'importe quelle volonté, mais là n'est pas la question, car les religions non plus ne sauvent ceux qui s'y refusent ; ce qui compte, c'est que ces arguments ont leur valeur propre et qu'ils constituent par leur nature une aide possible, et infaillible au point de vue intellectuel ou simplement logique ; *et pax hominibus bonae voluntatis.*

Afin de bien mettre en lumière la fonction de la preuve métaphysique, il faut partir de l'idée que l'intelligence humaine coïncide en son essence avec la certitude de l'Absolu ; si cela n'apparaît pas comme évident à la majorité de nos contemporains, c'est parce que la conscience des « accidents » a étouffé chez eux l'intuition de la « Substance », d'où une intelligence systématiquement superficielle braquée sur une réalité fragmentaire. Si l'on nous objecte que l'innéité des idées métaphysiques — à supposer qu'on l'admette — ne prouve pas la réalité du contenu de ces idées, nous répondons que cette opinion équivaut à la destruction même de la notion

d'intelligence et que, si elle était vraie, notre intelligence ne prouverait jamais quoi que ce soit ; qui dit intelligence, dit innéité, car celle-ci est à la racine de n'importe quelle opération intellectuelle ou mentale, l'homme étant de toute évidence incapable de « repartir à zéro », ce « zéro » n'existant nulle part. On ne peut remplacer le nerf optique par quelque lumière externe, et à plus forte raison, on ne peut remplacer Dieu, dont dérivent les notions innées dans l'esprit humain.

C'est à la lumière de ces données qu'il faut aborder la question des preuves de Dieu ; ces preuves, loin de n'être que des béquilles apologétiques, veulent être des clefs aidant à restituer à l'intelligence sa nature propre et intégrale. Tout d'abord, il faut répondre à une curieuse objection des rationalistes, qui est la suivante : l'homme qui affirme que « Dieu existe » est tenu de le prouver, tandis que le sceptique n'est nullement tenu de prouver le contraire, car seul celui qui émet une affirmation, paraît-il, et non celui qui la nie, doit une preuve à ses interlocuteurs; le sceptique aurait par conséquent le droit de rejeter l'« existence » de Dieu sans être obligé à son tour de prouver l'« inexistence » de Dieu. Or ce raisonnement, qui est à sa façon une pétition de principe, est des plus arbitraires, et voici pour quoi : l'homme qui se trouve dans l'impossibilité de vérifier une allégation a sans doute le droit de ne pas l'accepter pour certaine ou pour vraisemblable, mais il n'a aucunement le droit logique de la rejeter sans fournir des motifs valables. Il n'est pas difficile de découvrir le fond de l'objection en question : elle part de l'idée préconçue que l'affirmation de Dieu est « chose extraordinaire », tandis que la négation de Dieu est « chose normale » ; le sceptique part évidemment de l'idée que l'homme normal, c'est l'athée, et il en déduit une sorte de jurisprudence à sens unique.

Dans l'ordre spirituel, une preuve n'aide que celui qui désire comprendre et qui, par ce désir, a déjà compris quelque chose ; elle est pratiquement sans utilité pour celui qui en son for intérieur désire ne pas modifier sa position et dont la philosophie

ne fait que manifester ce désir. On a prétendu que c'est à la religion de se prouver en face de la plus mauvaise volonté, que « la religion est là pour l'homme » (1), qu'elle doit par conséquent s'adapter à ses besoins et que, n'y parvenant pas, elle a « fait faillite » ; autant dire que l'alphabet a fait faillite dans une classe où les élèves sont bien décidés à ne pas l'apprendre ; avec cette logique « par le bas », on pourrait déclarer que la loi est pour les honnêtes gens qui aiment s'y conformer et qu'il faut une nouvelle loi pour les autres, une loi « adaptée » à leur malice ou « rajeunie » en fonction de leur penchant au crime.

***

Pour pouvoir admettre la preuve ontologique de Dieu, qui infère de l'existence d'un concept inné celle de la réalité objective correspondante, et dont nous venons d'ailleurs de faire usage, il faut commencer par comprendre que la vérité ne dépend pas du raisonnement, — ce n'est de toute évidence pas lui qui la crée (2), — mais qu'elle se révèle ou se précise grâce à la clef que l'opération mentale fournit ; il y a dans tout assentiment intellectuel un élément qui échappe au mécanisme de la pensée, un peu comme la lumière et les couleurs échappent à la géométrie, qui pourtant peut en principe les symboliser indirectement et lointainement. Il n'y a pas de « preuve pure » ; toute preuve présuppose la connaissance de certaines données ; la preuve ontologique — formulée notamment par saint

(1) Ce qui est faux si l'on n'ajoute pas immédiatement que l'homme est là pour la religion ; la fausseté est dans l'isolement de la proposition. La religion est faite pour l'homme en tant qu'elle doit lui être accessible dans la mesure de sa bonne volonté, — et non en dehors de celle-ci, car l'homme est libre, — et l'homme est fait pour la religion en tant que celle-ci représente la raison suffisante de l'existence humaine.

(2) Seule la pensée peut produire ce qui a le droit d'être reconnu comme l'Etre », a osé affirmer l'un des pionniers post-kantiens du rationalisme intégral.

Augustin et saint Anselme (1) — est efficace pour l'esprit qui dispose d'évidences initiales, mais elle est sans effet sur l'esprit volontairement et systématiquement superficiel. Un tel esprit ne conçoit même plus la nature profonde de la causalité ; pour lui, le progrès de l'intelligence va, non de l'extérieur à l'intérieur, mais de celui-ci à celui-là, jusqu'à l'oubli de ce qui fait la raison d'être de l'entendement.

Les détracteurs de l'argument ontologique feront valoir, on le sait, qu'une notion n'entraîne pas forcément l'existence objective de son contenu ; or il s'agit essentiellement de savoir quelle est la qualité de la notion, car ce qui est plausible pour une notion de fait ne l'est plus du tout pour une notion de principe. D'aucuns nous feront observer sans doute que le Bouddhisme prouve que la notion de Dieu n'a rien de fondamental et qu'on peut très bien s'en passer en métaphysique et en spiritualité ; ils auraient raison si les Bouddhistes n'avaient pas l'idée de l'Absolu ni celle de la transcendance, ou celle de la Justice immanente avec son complément de Miséricorde ; c'est tout ce qu'il faut pour montrer que le Bouddhisme, s'il n'a pas le mot, — ou s'il n'a pas notre mot, — a en tout cas la chose.

***

La preuve cosmologique de Dieu, qui se trouve chez Aristote aussi bien que chez Platon, — sans oublier le Koran et la théologie musulmane (2), — et qui consiste à inférer de l'existence du monde celle d'une Cause transcendante, positive et infinie (3), ne trouve pas davantage grâce aux yeux des néga-

(1) Certains scolastiques étaient trop aristotéliciens pour pouvoir accepter l'utilité de la preuve ontologique ; pour eux le raisonnement était censé aboutir à une certitude en quelque sorte nouvelle, non à un « ressouvenir » platonicien.

(2) Dans l'Islam, toutes les preuves de Dieu, lesquelles selon certaines autorités font partie de la foi (*imân*), sont plus ou moins des développements de l'argument cosmologique.

(3) Le mot « exister », quand il s'applique explicitement ou implicitement au Principe divin, n'a qu'une fonction logique provisoire et signifie en somme « être réel ».

teurs du surnaturel ; d'après eux, la notion de Dieu ne ferait ici que suppléer à notre ignorance des causes ; argument gratuit s'il en est, car la preuve cosmologique implique une connaissance profonde de la causalité et non une supposition purement logique et abstraite ; si nous savons ce qu'est la causalité totale, à savoir la projection « verticale » et « descendante » d'un possible à travers divers degrés d'existence, nous pouvons concevoir la Cause première, autrement non. Ici encore, nous constatons que l'objection est fonction de l'ignorance de données implicites : les rationalistes oublient que la « preuve », sur le plan dont il s'agit, est une clef ou un symbole, un moyen qui enlève un voile plutôt que de donner une lumière ; elle n'est pas à elle seule un saut hors de l'ignorance et dans la connaissance. L'argument principal « indique » plutôt qu'il ne « prouve » ; il ne peut être autre chose qu'un point de repère ou d'« aide-mémoire », car on ne saurait prouver l'Absolu en dehors de lui-même. Si « prouver » signifie : ne connaître que grâce à tel stratagème mental, — de sorte qu'on resterait forcément dans l'ignorance en l'absence du dit stratagème, — alors il n'y a pas de « preuves de Dieu » possibles, et c'est d'ailleurs pour cela qu'on peut s'en passer en métaphysique symboliste et contemplative.

La causalité divine a pour ainsi dire deux dimensions concernant, l'une la nature statique des choses, et l'autre leurs destins : Dieu est à la fois la cause des perfections et de leur limite finale, il fait que le soleil rayonne, mais aussi qu'il se couche ; les deux phénomènes sont des preuves de Dieu.

Cette divine causalité implique l'homogénéité de l'Univers, ce qui nous ramène à la Substance, ce tissu divin où les choses sont en Dieu et où Dieu est dans les choses, avec une sorte de continuité discontinue, si cette ellipse paradoxale est permise. Cette notion de la Substance fournit la clef des mystères eschatologiques tels que le Jugement Dernier et la résurrection de la chair : l'Existence formelle — donc à la fois matérielle et animique —

est comme une substance desséchée et devenue trop compacte, et la venue finale de Dieu est comme une pluie qui fait éclore les germes (1) ; l'Essence revient vers la forme, la Substance vers l'accident, le Centre vers la périphérie, la Vie vers la mort ; l'Intérieur vivifie l'extérieur et ressuscite les noyaux que nous sommes, et lesquels sont les produits, d'une part de la création et d'autre part — et secondairement — de nos attitudes et actions. Mais on pourrait dire aussi, d'une façon métaphysiquement plus adéquate bien que plus éloignée de l'aspect terrestre des choses, que l'extérieur reflue vers l'Intérieur (2) ; *Atmâ* « respire », la création se renouvelle et se dilate, la proximité divine fait renaître les corps en leur donnant les formes qui leur conviennent selon les mesures célestes ; l'universelle dessication appelle la « pluie bénie », la résurrection ne peut avoir lieu « si le grain ne meurt ». Toutes les énigmes apparemment absurdes des eschatologies traditionnelles s'expliquent en partie — car rien dans cet ordre ne se livre tout à fait — par l'homogénéité de la Substance, la divine *Mâyâ* ou *Prakriti*, et par les rythmes propres à celle-ci, rythmes préfigurés par la nature même des rapports entre le Principe et sa manifestation. Les mesures humaines se brisent, les mesures divines restent.

Selon le Koran, tous les procédés de la nature, telle la croissance des créatures ou l'alternance des jours et des nuits, sont des « signes » ou des preuves de Dieu « pour ceux qui sont doués d'entendement » ; la preuve cosmologique se combine avec la preuve téléologique, fondée, celle-ci, non sur la seule existence des choses, mais sur l'ordre interne de la création, donc sur la prévoyance immanente qui la régit.

(1) Le Koran dit à ce sujet : « Et Nous avons fait descendre du ciel de l'eau bénie, et Nous avons fait pousser par elle des jardins et le grain de la moisson... Et Nous avons revivifié par elle un pays mort ; c'est ainsi qu'est la résurrection. » (L, 9-11.)

(2) « Nous les rassemblerons », dit le Koran, ou « vers Nous est le retour », ce qui indique clairement le reflux d'une périphérie vers un Centre unique.

*
**

On ne saurait fonder une preuve sur un néant : les contempteurs de la preuve téléolo gique de Socrate — et de la preuve morale qui lui est voisine — devraient commencer par savoir ce qu'est l'harmonie universelles en soi, ou ce qu'est la vertu humaine dans sa nature profonde ; ne le sachant pas (1), faute de conaissances doctrinales ou faute d'intuition intellectuelle, les preuves fondées sur l'ordre universel et les vertus leur demeurent inaccessibles ; cette ignorance n'est toutefois pas une excuse puisqu'elle dérive d'une perversion volontaire de l'esprit. Le scepticisme et l'aigreur n'ont rien de spontané, ils sont issus d'une civilisation sursaturée et déviée, d'une « culture » qui fait figure d' « art pour l'art », et ils présupposent par conséquent toute une jungle de détours dressée entre l'homme et le Réel.

La preuve téléologique de Dieu est fournie, par exemple, par la coïncidence inouïe de conditions rendant possible la vie sur terre ; une autre preuve résulte de l'homogénéité biologique du monde vivant et de l'équilibre des espèces, équilibre qui dérive, précisément, de la dite homogénéité. Et ceci nous ramène au mythe hindou du sacrifice initial de *Purusha* : tous les êtres vivants proviennent des parties sacrifiées du corps céleste et prématériel, d'où la différence des créatures d'une part et l'équilibre de la création d'autre part. *Purusha* contient toutes les posibilités, les lumineuses et les obscures, les ignées et les froides, les destructives et les paisibles ; il en résulte, dans le monde, les espèces opposées, mais dont l'opposition — celle des carnassiers et des ruminants par exemple — correspond précisément à un équilibre biologique qui ne s'expliquerait pas sans l'existence d'une unité sous-jacente. L'homme peut rompre cet équilibre, d'une façon anormale tout au moins, et il le fait par les machines et les sérums, bref par toutes ces entailles qui sont les acquisitions

(1) Comme le prouve à satiété le « pessimisme » — ou la « dystéléologie » — d'un Schopenhauer, d'un Nietzsche, d'un Haeckel et, de nos jours, des existentialistes.

ou les méfaits de la civilisation moderne ; ceci prouve, non que la preuve téléologique n'est pas valable, mais au contraire que l'homme a quelque chose, de divin, et ce quelque chose, qui dans l'exemple mentionné s'affirme en mal, prouve en réalité que l'homme est un être « hors série », que sa position est centrale parce que située sous l'axe divin, et que par conséquent la fin de l'omme ne peut être qu'au-delà du monde matériel. L'homme est fait pour ce qu'il peut concevoir ; les idées même d'absoluité et de transcendance prouvent et la nature spirituelle de l'homme et le caractère supra-terrestre de sa destinée.

La preuve téléologique ne sauve pas les croyants non-métaphysiciens de l'embarras que leur cause la constatation des misères de ce monde ; la faute n'en incombe pas à la preuve, qui est parfaite en son ordre et qu'aucun croyant ne peut récuser, mais à la superficialité des esprits ; et celle-ci est due trop souvent à la simple négligence ou à la paresse mentale. C'est bien à tort que certains font alors appel au mystère et prétendent que notre raison est insuffisante pour expliquer les imperfections dans la création, car il n'y a là rien d'incompréhensible ni d'inéffable ; les fissures de ce monde ne peuvent pas ne pas être, du moment que le monde n'est pas Dieu et que cette différence, ou cet éloignement, ne peut pas ne point se manifester à divers degrés dans la chair même de la création ; même le Paradis ne pouvait se passer du serpent. A l'argument religieux de l'insuffisance de notre raison, les rationalistes athées répondent que cela prouverait, si c'était vrai, que notre raison elle aussi est absurde, puisqu'elle manque son but ; or, abstraction faite de ce que la *ratio*, si elle est bien inspirée, peut aller beaucoup plus loin que certains théologiens ne le pensent, elle n'a pas du tout pour fin de faire violence aux vrais mystères, si bien que l'objection rationaliste tombe de toutes façons dans le vide ; la raison n'a au contraire qu'une fonction provisoire, du moins en ce qui concerne le surnaturel ; elle est loin d'être toute l'intelligence. L'homme marqué par la chute a besoin, afin d'opé-

rer le « ressouvenir » de l'intellect, d'un circuit mental, ou plus précisément d'une extériorisation en vue d'une intériorisation : l'intelligence, pour devenir tout à fait elle-même, ou pour devenir consciente de son contenu inné, a besoin de détours à travers des modalités plus extérieures.

La preuve téléologique englobe également la preuve « esthétique » au sens le plus profond du mot : sous cet aspect, elle est peut-être moins accessible encore que sous son aspect cosmologique et moral ; car être sensible à la transparence métaphysique de la beauté, du rayonnement des formes et des sons, c'est déjà posséder, comme Roumi et Râmakrishna, une intuition visuelle et auditive qui remonte, à travers les phénomènes, jusqu'aux essences et jusqu'aux mélodies éternelles.

En connexion avec cet aspect particulier de la preuve téléologique, nous voudrions rappeler en passant que le monde moderne est seul parmi les civilisations à avoir créé — sur les bases de la Grèce ! — un monde où la laideur et la trivialité sont à l'ordre du jour et où elles apparaissent sans vergogne comme « le sérieux » et « la réalité » ; la beauté, et avec elle la dignité visible, se trouvent reléguées parmi les rêves, les luxes et les jouets, d'où le discrédit attaché aux mots « poétique », « pittoresque », « romantique » et « exotique ». Il n'y a pas de hasard, et le sens de cet étrange phénomène, c'est l'élimination d'un argument naturel en faveur de Dieu, et du même coup l'élimination de la faculté humaine d'y être sensible. Notons, dans le même ordre d'idées, l'opposition qui est faite entre le côté « romantique » des civilisations traditionnelles et leur côté « réel », à savoir leurs misères ; que celles-ci existent, nous ne songeons pas à le nier, — et d'ailleurs il est impossible qu'il n'y en ait pas, — mais leur attribuer la « réalité » et la dénier à tout ce qui est positif dans le fond et dans les apparences, c'est proprement une perspective diabolique. Le diable, en effet, voit la création comme dans un miroir brisé ou déformant, et il réduit toujours l'essentiel, qui est le symbole et qui possède la beauté, à quelque infirmité acciden-

telle ; pour lui, l'homme c'est le corps, et le monde est impur, cruel et absurde ; il n'y a rien d'autre, les proportions et compensations ne comptent pas, rien n'a de sens ; tout est une sorte de hasard stupide ; n'est intelligent et honnête que celui qui s'en persuade. Cette façon de voir et de sentir est aux antipodes de la noblesse d'âme que préspupose l'argument téléologique, ce qui prouve une fois de plus que toute preuve exige une qualification subjective, non insolite, mais normale selon les mesures du Ciel.

*
**

Reste la preuve expérimentale ou mystique (1) de Dieu ; en admettant que, logiquement et en l'absence d'une doctrine, elle ne prouve rien à quiconque n'a pas subi l'expérience unitive, rien n'autorise pourtant à conclure de son incommunicabilité à sa fausseté, comme l'a fait Kant en appelant d'ailleurs grotesquement « théurgie » cette expérience directe de la Substance divine. En tout état de cause, la preuve mystique de la Divinité est — pour dire le moins — de l'ordre des arguments extrinsèques et comporte tout le poids de ceux-ci, car le témoignage unanime des sages et des saints, sur toute la surface du globe et à travers des millénaires, est un signe ou un critère qu'aucun esprit de bonne foi ne peut mépriser, à moins d'admettre que l'espèce humaine n'ait ni intelligence ni dignité ; et si elle n'a ni l'une ni l'autre, si la vérité n'a jamais été sienne, elle ne peut pas non plus la découvrir *in extremis ;* l'idée de l'absurdité et du monde et de l'homme, à supposer que ce soit là la vérité, nous resterait inaccessible ; bref, si l'homme moderne est tellement intelligent, l'homme ancien n'a pas pu être tellement sot, et il y a, dans cette modeste réflexion, infiniment plus qu'on ne pourrait croire à première vue.

Par conséquent, avant d'écarter la preuve mystique — ou expérimentale — comme étant *a priori*

(1) Il faut entendre ce mot dans un sens tout à fait général, et non limité à tel mode ou degré de spiritualité.

irrecevable, on ne devrait pas oublier de poser la question de savoir quels sont les hommes qui s'en réclament ; or il n'y a aucune commune mesure entre la valeur intellectuelle et morale des plus grands contemplatifs et l'absurdité que serait leur illusion, si ce n'était que cela. Si nous devons choisir entre un encyclopédiste quelconque et Jésus, nous choisissons Jésus ; nous choisirions aussi infiniment moins, bien entendu, mais ce que nous voulons déclarer ici, c'est que nous ne pouvons pas ne point choisir le côté où Jésus se trouve.

En connexion avec les questions soulevées par la preuve mystique et, aux antipodes de celles-ci, par l'assurance des négateurs du surnaturel, — qui dénient à autrui tout droit à une assurance analogue tout en n'ayant aucun accès à leurs éléments de certitude, — nous dirons que l'impossibilité dans laquelle peut se trouver le contemplatif de fournir une preuve de sa connaissance ne prouve évidemment pas l'inexistence de cette dernière, pas plus que l'inconscience spirituelle du rationaliste n'abolit la fausseté de ses négations. Le fait qu'un dément ignore qu'il est dément ne prouve évidemment pas qu'il ne l'est point, de même que, inversement, le fait qu'un homme sain d'esprit ne peut pas prouver à des déments qu'il est sain d'esprit ne prouve certes pas qu'il n'est pas sain d'esprit ; ce sont là presque des truismes, mais dont le sens échappe trop souvent aux philosophes, aussi bien qu'aux juristes d'ailleurs.

On a prétendu qu'il n'y a pas de preuve possible, pour un Prophète, de l'authenticité et de la vérité des relations qu'il reçoit, ce qui revient pratiquement à dire qu'il n'y a de preuve possible pour quoi que ce soit, tout argument pouvant être infirmé verbalement par quelque sophisme. Ceux qui soutiennent que rien ne peut donner au Messager céleste la certitude absolue, n'exigent pourtant pas de preuve pour leur conviction de n'être pas fous, ou de ne pas rêver quand leurs intérêts entrent en jeu ; on peut évidemment admettre en théorie qu'une telle preuve n'existe pas à rigoureusement parler, mais on ne peut nier

que la conviction existe et que nul ne la discute pour son propre compte.

*
**

La science moderne, avec sa négation de tout ce qui est fondamental et son refus subséquent de la « seule chose nécessaire » (1), est comme une planimétrie qui n'aurait aucune notion des autres dimensions ; elle s'enferme dans la seule réalité — ou irréalité — physique en y accumulant un énorme savoir, mais aussi en engageant sa responsabilité dans des conjectures de plus en plus exigeantes. Partant de l'illusion que la nature finira par se livrer en entier et à se laisser réduire à quelque formule mathématique ou autre, cette science prométhéenne se heurte partout à des énigmes qui démentent ses postulats et qui apparaissent comme des fissures imprévues dans son système édifié à grand'peine ; ces fissures, on les plâtre avec des hypothèses nouvelles, et le cercle infernal continue sans freins, avec les menaces que l'on sait. Certaines de ces hypothèses, tel l'évolutionnisme, deviennent pratiquement des dogmes en raison de leur utilité, sinon de leur vraisemblance ; cette utilité n'est pas seulement scientifique, elle peut être également philosophique, voire politique suivant les cas.

En réalité, l'évolutionnisme — il convient d'y insister une fois de plus — est un succédané de l'émanationisme traditionnel (2) et consiste à nier le rapport périphérie-centre, dont la réalité même du Centre et du rayon qui y mène, et à vouloir situer tout rap-

(1) L'athéisme scientiste s'affirme indirectement par la négation de l'éther et par les postulats du vide et du discontinu, qu'il est d'ailleurs impossible de maintenir avec une parfaite conséquence ; or nier la plénitude et la continuité, y compris le rythme et la nécessité, ou l'élément providentiel, c'est nier la Substance universelle avec tout ce qu'elle implique d'homogénéité et de transcendance.

(2) Il ne s'agit pas, bien entendu, de l'hérésie émationniste, qui n'a rien de métaphysique et qui rabaisse le Principe au niveau de la manifestation, ou la Substance au niveau des accidents.

port hiérarchique sur la courbe qui marque la périphérie : au lieu de monter, en partant du plan corporel et en traversant le plan animique, vers les réalités d'abord supraformelles et ensuite principielles ou métacosmiques, on imagine une hiérarchie évolutive allant de la matière, à travers la vie végétale et animale, jusqu'à la conscience humaine, elle-même considérée comme une sorte d'accident transitoire. Certains imaginent, avec une inconscience infiniment coupable quand ils se disent « croyants », un surhomme devant effacer l'homme, et qui rendrait méprisable par conséquent aussi l'humanité du Christ (1) ; et tel « génie » imagine au bout de la chaîne évolutive et progressiste quelque chose qu'il n'a pas honte d'appeler « Dieu » et qui n'est qu'un pseudo-absolu paré d'une pseudo-transcendance ; l'Eternel sera toujours l'Alpha et a toujours été l'Oméga. Les créatures se cristallisent dans la zone corporelle en émanant, d'une manière à la fois continue et discontinue, du Centre et par conséquent du Haut, elles n' « évoluent » pas en venant de la matière, donc de la périphérie et du bas ; mais en même temps, et au-delà de notre point de vue humain, elles sont toutes « contenues » en Dieu et n'en sortent pas réellement ; tout le jeu de rapports entre Dieu et le monde n'est qu'un monologue de la relativité.

La preuve mystique de Dieu, elle, est toujours à un degré quelconque une participation à la nature profonde des choses, et elles exclut et condamne par conséquent toutes les spéculations tendant à falsifier en nous l'image du Réel, et transférant faussement sur le plan du devenir les Idées divines et l'Immuable. Les modernes veulent conquérir l'espace, mais le moindre état contemplatif, ou même n'importe quelle intellection ayant trait aux réalités métaphy-

(1) Car Dieu ne se manifeste directement que dans un support qui par définition marque l'Absolu dans la relativité et qui, de ce fait, est « relativement absolu » ; cette « relative absoluité » est la raison suffisante de la possibilité *homo sapiens*. L'homme pourrait disparaître, si Dieu le voulait, mais il ne saurait tendre vers une autre espèce ; les idées platoniciennes sont des possibilités précises, et non des brouillards ; chaque possible est ce qu'il est et ce qu'il doit être.

siques, nous mènent dans les hauteurs au regard desquelles la nébuleuse d'Andromède n'est encore qu'un accident terrestre.



Toutes ces considérations nous permettent d'insister, une fois de plus, sur le tableau suivant : les esprits prométhéens de notre époque croient être des hasards se mouvant librement dans un vide et capables de se « créer » eux-mêmes, le tout dans le cadre d'une existence dépourvue de sens ; le monde absurde, paraît-il, mais on ne se rend pas compte — et cela est typique — de l'absurdité d'admettre l'avènement, au sein d'un monde absurde, d'un être censé capable de constater cette absurdité. Les modernes ignorent fondamentalement ce que le catéchisme le plus enfantin fait transparaître en un langage sans doute imagé et sentimental, mais suffisamment adéquat, à savoir que nous sommes rattachés, par la dimension intérieure, à une Substance qui est Etre, Conscience et Vie, et dont nous sommes des modalités contingentes et transitoires ; et ils ignorent par conséquent qu'ils sont impliqués dans un drame titanesque au regard duquel ce monde apparemment si solide n'est qu'une toile d'araignée. L'Existence invisible et sous-jacente est concrète, non abstraite, elle « dort » et « se réveille », elle « respire » et elle peut faire effondrer des mondes ; l'espace, le temps, les hommes ne sont que des fragments infimes d'un Etre et d'un Mouvement qui échappent à toutes nos mesures et à toute imagination. Mais la divine Substance ne saurait avoir les propriétés limitatives de la matière, ni celles d'un fluide animique : son homogénéité implique une discontinuité de transcendance dont nous voyons bien les traces autour de nous et en nous-mêmes, — le corps n'est pas la vie et la vie n'est pas l'intelligence, — mais que nous ne pouvons saisir adéquatement à l'aide de nos catégories terrestres.

La grande erreur, c'est donc de croire que la base de notre existence est l'espace et que les facteurs de nos destins individuels et collectifs s'y trouvent compris, alors qu'en réalité cette base — à la fois

immuable et mouvante, suivant les rapports — se situe dans un « surespace » que nous ne pouvons percevoir qu'à travers le cœur-intellect et dont nous parlent symboliquement ces explosions de Conscience totale que sont les Révélations ; l'erreur, c'est de croire que les causes qui déterminent l'histoire humaine ou qui l'achèvent, sont du même ordre que notre matière et les « lois naturelles », alors que tout le cosmos visible est placé sur un volcan invisible, mais aussi — dans une couche ontologique plus profonde — sur un océan informel de félicité. Les hommes s'imaginent que la terre, les montagnes, les corps ne peuvent être détruits que par des forces du même niveau, par des masses ou des énergies propres à notre univers physique ; mais ce qu'ils ne voient pas, c'est que ce monde si compact en apparence peut s'effondrer *ab intra,* que la matière peut refluer « vers l'intérieur » en se transmuant, et que l'espace entier peut se rétrécir comme un ballon qui se vide ; en un mot, que la fragilité et l'impermanence n'affectent pas seulement les choses dans un espace naïvement stable, mais qu'elles affectent l'existence même avec toutes ses catégories. Notre nature, c'est précisément de pouvoir échapper, en notre noyau et dans l' « invariable Milieu », aux craquements du macrocosme trop durci, et de nous réintégrer dans l'Immuable dont nous provenons ; et ce qui prouve cette possibilité, c'est notre capacité de concevoir cet Immuable, et c'est aussi, d'une manière concordante, le fait à la fois unique et multiple de la Révélation.

*
**

S'offusquer du caractère anthropomorphe du Dieu biblique, c'est, logiquement, s'étonner de l'existence même de l'homme ; c'est-à-dire que la Réalité que nous appelons « Dieu » prend nécessairement une allure humaine au contact de l'être humain, ce qui ne saurait impliquer qu'elle soit humaine dans son aséité (1). La source de notre connaissance de Dieu

(1) Si les Ecritures décrivent la création comme elles le font, en un langage simple, synthétique et imagé et non à

est à la fois l'Intellect et la Révélation : en principe, l'Intellect connaît tout, parce que toute connaissance possible est inscrite dans sa substance même, et il comporte la certitude absolue parce que sa connaissance est un « être » — ou une participation d'être — et non un « voir » seulement ; mais en fait, l'homme est un déchu et a perdu l'accès à son propre noyau transpersonnel, si bien qu'il ne lui reste que cette lueur qu'est la raison et, au-delà de ce mode d'intelligence tout indirect et discursif, une intuition de l'Intellect toute virtuelle et fragmentaire ; si on laisse grandir un nouveau-né parmi les bêtes sauvages, il n'aura pas davantage la connaissance de Dieu que celle du langage, ce qui prouve que l'homme ne peut pas tout tirer de lui-même, du moins pas *a priori*. C'est la Révélation qui confère la connaissance spirituelle à différents niveaux, c'est-à-dire qu'elle transmet aux uns des vérités qu'ils ignoraient et qu'elle réveille par surcroît chez d'autres — par ce moyen — une intellection jusque-là demeurée latente ; les vérités les plus décisives de notre existence — vérités ayant trait à la Réalité invisible qui nous détermine et aux destinées qui nous attendent *post mortem*, — ces vérités ne nous sont pas seulement imposées du dehors, elles sommeillent en nous et font partie, avec une évidence à la fois adamantine et fulgurante, de notre être même.

Pour l'homme primordial, Révélation et Intellection coïncidaient : la contingence était encore transparente, si bien qu'il n'y avait pas encore des « points de vue » ni des « perspectives » ; alors qu'aux époques tardives la Révélation est multiple parce que — géométriquement parlant — la circonférence comporte beaucoup de rayons, le « point de vue » de l'homme

la manière d'une analyse scientifique, cela prouve, non qu'elles se trompent, mais que nous n'avons pas besoin d'autre chose sur ce plan. Toute science prométhéenne et profane, bien que neutre en principe sous le rapport des informations exactes, est nocive en fait sous le rapport des résultats humains, et c'est là le sens profond du procès de Galilée, lequel était en somme, par anticipation, celui de l'euphorie scientiste, de la machine et de la bombe atomique. Les thèses astronomiques importent peu en elles-mêmes, mais le fruit de l'arbre défendu nous empoisonne.

primordial correspondait au cercle entier ; le centre était partout. De même, le côté inévitablement limitatif des expressions, formes ou symboles, n'emprisonnait pas encore les esprits ; il ne pouvait donc pas y avoir de formes diverses véhiculant toutes la même Vérité au nom du Soi impersonnel tout en s'excluant les unes les autres au nom de telle ou telle manifestation particulière du Dieu personnel. Maintenant que ces manifestations diverses existent, il importe de savoir qu'elles parlent intrinsèquement en mode absolu puisque c'est l'Absolu qui parle, mais qu'elles revêtent extrinsèquement le langage de telle coloration mentale et de tel système de contingences puisqu'elles s'adressent à l'homme ; or l'homme à qui elles s'adressent ainsi est déjà retranché de cette Révélation interne qu'est l'intellection et « surnaturellement naturelle ».

*
* *

D'un tout autre ordre que les preuves intellectuelles de Dieu et de l'au-delà est cette preuve *a priori* purement phénoménale qu'est le miracle : contrairement à ce qu'imaginent la plupart des gens, le miracle, sans être le moins du monde irrationnel, ne convainc pas d'une manière logique à la manière d'un effet physique qui peut prouver telle cause, car alors la certitude qu'il offre ne serait qu'approximative, la causation miraculeuse étant incontrôlable (1) ; c'est là d'ailleurs l'objection la plus commune qu'on lui oppose, abstraction faite de la négation habituelle du phénomène lui-même. Ce que le miracle veut produire, et ce qu'il produit, c'est le déchirement d'un voile ; il agit comme une intervention chirurgicale qui, loin de discuter dans l'abstrait, enlève concrètement l'obstacle. Le miracle brise la paroi qui sépare la conscience extérieure et faillible de la conscience intérieure et infaillible, laquelle est omnisciente et bienheureuse ; il délivre, par une « thérapeuthique de choc », l'âme de sa carapace d'ignorance, mais il

(1) Il y a en effet des phénomènes magiques qui ont toute l'apparence de miracles, sans avoir aucun rapport, bien entendu, avec la causalité de ces derniers.

ne serait rien s'il convainquait seulement par une démonstration phénoménale, car alors, nous le répétons, bien des doutes seraient permis, quant au niveau et à la portée du prodige.

Le phénomène miraculeux ne peut pas être, dès lors qu'il y a, d'une part le surnaturel et d'autre part le naturel ; le surnaturel est d'ailleurs, non le contre-naturel, mais un « naturel » à l'échelle universelle. Si le Principe divin est transcendant par rapport au monde tout en l'englobant dans sa substance unique, le miracle doit se produire ; le céleste doit éclater parfois dans le terrestre, le centre doit apparaître comme la foudre dans la périphérie ; la matière inerte est peu de chose, — pour prendre une image dans l'ordre physique. — mais l'or et les diamants doivent y apparaître. Métaphysiquement, le miracle est une possibilité qui, comme telle, doit se manifester nécessairement, vu la structure hiérarchisée de l'Univers total.

Ceci nous ramène à l'argument téléologique en ce sens que l'harmonie ou la beauté — intérieure aussi bien qu'extérieure — a quelque chose qui convainc *ab intra* et qui délivre ; comme le miracle, la beauté n'a cette capacité alchimique et libératrice qu'en connexion avec la vérité et le sacré, à l'égard de ceux qui sont appelés à comprendre ce langage somme toute angélique. L'Envoyé de Dieu ne convainc pas seulement par ses paroles et ses prodiges, il transmet la certitude également par l'harmonie visible de tout son être, laquelle laisse transparaître les rivages de l'Infini et avive les plus profondes nostalgies, tout en les apaisant aussi, — harmonie surhumaine qui se perpétue dans l'art sacré et qui, sans avoir recours à des démonstrations, a le pouvoir de saisir les âmes en leur centre, au travers des écorces qui les séparent du Ciel et les rendent étrangères à elles-mêmes.

Frithjof SCHUON

TEMPLE DU CŒUR, TEMPLE DU CORPS

« Dieu... nous a marqué d'un sceau et nous a donné à titre d'arrhes le Saint-Esprit dans nos cœurs », dit saint Paul (II Cor. I, 22) et, à un autre endroit (Ephés. I, 13) il précise que le « sceau » est « le Saint-Esprit qui avait été promis et qui est une arrhe de notre héritage, en attendant la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est acquis à la louange de Sa gloire ». L'« héritage » est — dans la perspective de l'hésychasme — la « déification » (*théosis*), et l'« arrhe » de cet héritage est aussi — comme le dit saint Paul — le « sceau » de Dieu, c'est-à-dire ce qui en nous fait que nous sommes l'« image de Dieu ». « L'Esprit lui-même atteste avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu », dit l'apôtre (Rom. VIII, 16), qui affirme par ces paroles que, en un certain sens, l'esprit fait partie de nous, même si en son essence il est divin. Par conséquent, « notre esprit » a une ambiguïté mystérieuse : d'une part, il est tourné vers son Origine ou son « Archétype », le Saint-Esprit, et, d'autre part, vers notre individualité, notre *ego*, dont à son tour il est l'origine ou l'archétype (la *forma* des scolastiques) (1).

La façon dont l'hésychaste regarde les éléments subtils de l'*ego* a un caractère tranchant, impitoyablement logique. Seul l'esprit est immortel ; en revanche, les éléments formels produits, sous son influence, dans l'âme, sont périssables. On peut comparer ces éléments aux couleurs changeantes qui se produisent quand la lumière solaire se brise dans

(1) Voir Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Aubier, éd. Montaigne, 1944), pp. 122 s. et 198 s.

un prisme. Ces couleurs existent dans la lumière solaire et par elle ; si, pour tenter de prouver le contraire, on met un écran devant cette lumière, les couleurs s'éteignent, et leur jeu fait place à une ombre. Si un être humain — quels que soient ses dons — cache la lumière de l'esprit, son âme devient, en effet, la scène de confuses et arbitraires ombres chinoises. Les pensées et les images qui, dans cet état, rôdent et s'agitent en tous sens, ont été comparées par un auteur hésychaste à une « charretée de singes ».

Vu la dépendance dans laquelle — du point de vue purement humain et méthodique — le cœur-esprit se trouve par rapport à l'individualité, la conséquence fatale de l'état décrit est la suivante. Les éléments psychiques éparpillés se déposent, sans cesse et chaotiquement, dans le cœur ; et lorsqu'ils s'accumulent aux « issues » de celui-ci, ils deviennent une masse d'impulsions et de passions arbitraires et divergentes : « Car c'est du cœur que viennent des pensées mauvaises, meurtres, adultères... » (2). Ces sombres pensées sont la « contrefaçon » du « fruit » contemplatif que, selon le Sauveur, « le sarment ne peut porter par lui-même... s'il ne demeure sur la vigne » (Jean XV, 4). La lumière de l'Esprit-Saint correspond, dans cette parabole, à la sève qui monte dans la vigne et qui est la « vie » des sarments (3) — l'analogie inverse entre le ciel-soleil et la terre-racine résidant dans la nature des choses ; et de même que le cœur, s'il se ferme « vers le haut », de façon à

(2) *Math.* XV, 19 ; cf. *Gen.* VIII, 21 : « ...les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse... »

(3) Dans la même parabole — importante pour la compréhension de la gnose chrétienne —, le Père est expressément comparé au vigneron. Le Père est la Divinité absolue, le Soi. Le fait que le vigneron lui-même est « au-delà » des processus végétaux de ses vignes symbolise la discontinuité entre le relatif et l'Absolu ; car la Trinité comme telle, impliquant une distinction, marque une « introduction de la relativité dans l'Absolu » (Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam* — Gallimard, 1961 — p. 26 ; voir aussi du même auteur, *Sentiers de Gnose* — La Colombe, 1957 — partie « Christianisme », surtout p. 132 s.). En Islam, on trouve un symbolisme analogue ; les états supra-individuels sont des « jardins », et Dieu en Lui-même est le « Jardinier ».

laisser le jeu d'ombres se poursuivre sans entraves, devient finalement la proie des puissances obscures productrices de mort spirituelle, — de même les sarments qui ne « demeurent » pas sur la vigne « sèchent » et sont « jetés dehors » (Jean XV, 6). Si, inversement, « celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit » (*ibid.* 5), cela équivaut à dire que le cœur qui s'ouvre au Saint-Esprit devient un ciel microcosmique, dans lequel le soleil se lève, dissolvant en lui le clair-obscur fantasmagorique de l'âme ; « car Dieu qui a dit : Que la lumière brille au sein des ténèbres . C'est Lui qui a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire de Dieu, laquelle resplendit sur la face du Christ » (II Cor. *IV*, 6). Ces deux aspects opposés du cœur correspondent d'ailleurs à l'ambiguïté que nous avons constatée dans « notre » esprit, correspondance qui apparaît comme naturelle, étant donnée l'identité essentielle du cœur et de l'esprit.



Or, celui qui veut faire de son cœur ce à quoi il est destiné : un lieu pour « chanter et psalmodier... en l'honneur du Seigneur » (Ephés. V, 19 et Col. III, 16), c'est-à-dire un temple, celui-là devra d'abord — comme l'a fait le Christ des marchands — en chasser les scandaleux usurpateurs, à savoir nos pensées, imaginations, impressions sensorielles, qui nous empêchent de voir la vraie lumière et de nous laisser pénétrer par elle ; il devra permettre à la lumière de dissoudre l'opacité qui la voile dans le Saint des Saints de notre être. L'hésychaste ne peut pas vouloir interdire à l'homme de penser, car la faculté discursive est à l'esprit ce qu'est le premier vassal à son suzerain ; seulement, la pensée doit être toujours, et pieusement, consciente de la Toute-Présence de son Maître. L'activité du penseur doit — comme dit le *skhimnik* dans les « Récits d'un pèlerin russe » (4) — être pareille à celle d'un

(4) Le passage est traduit ici d'après le texte original russe (publié par YMCA PRESS, Paris 1948, p. 259). Il se trouve

homme à qui « un tsar sévère et exigeant commande de composer un traité, en sa présence, au pied de son trône, sur quelque sujet profond : quoique tu sois entièrement occupé par ton sujet, la présence du tsar, entre les mains duquel est ta vie, te défend d'oublier, même pour un instant, que tu réfléchis, délibères, et composes, non pas dans la solitude, mais dans un lieu qui demande un recueillement, un respect et une bienséance particuliers ».

Etant donné que même les formes les plus vraies, les plus nobles et les plus belles nées dans l'âme sous l'influence de l'esprit, portent en elles le germe luciférien de la division et de l'obscurité, l'hésychaste doit les rejeter au nom de l'esprit-unité ; c'est en cela que consiste la « sévérité » du tsar citée par les « Récits ». Nier les choses — y compris le moi — dans la mesure où elles se font valoir contre l'esprit, c'est-à-dire le nient, et en même temps affirmer les choses, dans la mesure où elles reflètent, et par là affirment, l'esprit, c'est cela qui constitue proprement le travail spirituel élémentaire ; et ce caractère de la méthode est en rapport direct avec l'« ambiguïté » du cœur ou de l'esprit dont il a été question ci-dessus. L'aspect de la concentration dont nous avons parlé jusqu'ici, les hésychastes l'appellent « la garde du cœur par l'esprit ». Par ce travail, le cœur obtient la « pureté » qui nous permet de « voir Dieu » (Matth. V, 8). Saint Jean de l'Echelle — comme saint Paul (Ephés. I, 18) — appelle l'esprit « résidant » dans l'homme l'« œil du cœur » et ajoute que celui-ci peut voir « le Soleil de l'Intelligence divine » (5).



On pourrait dire que, par ses « titubations », l'âme « non gardée » est comparable à un homme ivre, et

dans la deuxième partie du livre (p. 200 de l'édition anglaise, *The way of a Pilgrim*, trad. par R.M. French, Soc. for Promoting Christion Knowlodge, Londres 1954). L'édition française (trad. par Jean Gauvain, publiée par Les Cahiers du Rhône, en 1943) n'en contient que la première partie.

(5) Cité d'après *La Prière de Jésus* (Ed. de Chevetogne, 1951), p. 38.

c'est pourquoi la « vigilance » qui permet de la soumettre porte aussi le nom de « sobriété » (*nêpsis*). Les deux termes se trouvent d'ailleurs réunis déjà dans l'exhortation de saint Paul : « Veillons et soyons sobres ! » (I Thés. V, 6). Ils sont — au sens propre du mot — « centraux » dans l'hésychasme, car l'attitude qu'ils désignent constitue le point d'intersection entre la voie de l'action et celle de la contemplation. D'autre part, cette attitude occupe une situation dominante parmi les vertus, puisqu'elle enlève ce qui est la racine même des mauvaises actions : elle est, selon l'expression d'Hésychius de Jérusalem, « celle qui remplit tous les commandements de l'Ancien et du Nouveau Testaments » (6) ; d'autre part, la « vigilance » ou la « sobriété », en créant la « quiétude » (*hesychía*), donne accès à la contemplation proprement dite : dans le monde sensible, le silence est à l'oreille ce que le vide est à l'œil, et tous deux symbolisent la même « vacuité » du cœur devant Dieu. Comme, d'autre part, la « sobriété » est inséparablement associée aux « bonnes actions » et que, d'autre part, elle est la porte d'entrée de la « voie contemplative » (*theoría*), la « voie des actions » (*praxis*) dans sa totalité — y compris la pratique des vertus — fera partie de la « voie contemplative ». Parmi les éléments essentiels de la *praxis* — par leur effet purificateur — se trouvent le repentir et la pénitence, ainsi que l'humble obéissance envers le maître (le *starets*, « vieillard »). Les Pères hésychastes insistent fortement sur le fait que, si ces conditions ne sont pas remplies, on ne peut pas s'approcher du temple du cœur avec la crainte due à sa sainteté (7).

(6) *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart* (Trad. par E. Kadloubovsky et G. E. Palmer, Faber et Faber, Londres, 1951), p. 279.

(7) « La méthode hésychaste n'a aucun caractère spécifiquement « moral » ou « social, ni « psychologique », mais elle est au contraire purement contemplative... Elle part de l'analogie entre le microcosme humain et le Métacosme divin, et toute sa réalisation spirituelle est en somme fondée sur cette analogie ; la connaissance de Dieu ne s'opère en effet pas au moyen de la pensée, ce qui serait chose impossible, mais par la perfection de ladite analogie, qui seule permet le dépassement final des limitations de la nature créée ; d'où l'extrême impor-

***

L'hésichaste combat les tendances centrifuges de l'âme en l'empêchant d'« essaimer » hors du corps. De ce point de vue, celui-ci apparait donc comme une aide de l'esprit contre les obstacles psychiques. Même si, en effet, le corps, dans la hiérarchie « microcosmique », est inférieur à l'âme, il est, contrairement à celle-ci, par sa nature relativement stable et ferme, une image de l'immuabilité de l'esprit supra-individuel. Aussi n'est-ce pas le corps qui est le principal agent du péché originel, mais l'âme dans son aspect passionnel ; dans l'ascèse, ce n'est pas le corps comme tel qui est visé, mais sa faculté de communiquer les impressions sensorielles : l'ascèse corporelle est une aide pour se rendre indépendant de celles-ci et pour se libérer par là des passions. D'ailleurs, on peut dire que toute la concentration est une sorte d'ascèse, où l'ennemi lui-même est attaqué et non pas seulement ses « fortifications ».

Le rôle du corps comme « enclos » pour les éléments psychiques errants est donc un aspect du « recueillement dans le centre » — c'est-à-dire de la « vigilance » ou de la « sobriété » — aspect qui se joint à celui dont nous avons parlé jusqu'à présent et qui s'appelle la « garde du cœur ». Cette nouvelle face de la concentration, saint Jean de l'Echelle — parmi d'autres pères hésychastes — l'appelle le « maintien de l'âme dans les limites du foyer corporel » (8). Il est intéressant de rapprocher cette expression de « foyer corporel » de cette énonciation de saint Augustin : « J'étais loin en pays étran-

tance des vertus dont le sens le plus profond consiste en ce qu'elles retracent, dans le microcosme, des attitudes divines, donc aussi des Lois universelles ou macrocosmiques... Les vertus — soit la conformité à la Loi divine — constituent la condition *sine qua non* en dehors de laquelle la « prière spirituelle » n'aurait aucune efficacité ». Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des religions,* Gallimard, 1948, pp. 163 et 166).

(8) *Philocalia on Prayer of the Heart,* p. 28.

ger » (9) ; la jonction de l'âme avec le corps apparaît alors comme la première étape de la « rentrée chez soi ». La concentration mentale dans les limites du corps est, en réalité, le complément polaire de la surveillance du cœur, et cette polarité est en rapport direct avec le lien qui unit symboliquement le corps et l'esprit, « habitant » du cœur. On peut illustrer cette connexion intime en la comparant à la relation de dépendance réciproque (10) unissant le centre et la périphérie d'un cercle : un point n'est centre que si un cercle est tracé ou imaginé autour de lui, et, inversement, ce cercle est inconcevable sans un centre. C'est pourquoi l'homme qui tend vers son centre spirituel, le cœur, doit inclure dans cet acte même la conscience de sa « périphérie », le corps. C'est par ces relations d'analogie que le corps devient « le temple du Saint-Esprit, qui est en vous » (I Cor. VI, 19).



Si, dans la concentration, la conscience corporelle correspond à un cercle, ou à une sphère, et non pas à un carré — figure qui, avec le cube, symbolise la stabilité recherchée et qui est aussi celle d'un temple — cela s'explique par le fait que, pour cette conscience, il ne s'agit pas du corps « solide » mais de sa forme subtile. Car cette forme est une image de la totalité sphérique de l'Univers, laquelle, à son tour, est une irradiation directe du Centre divin, non créé. Ainsi, la conscience corporelle apparaît comme analogue, pour l'être individuel, à ce qu'est pour toute l'humanité, l'état paradisiaque. Car la forme circulaire qu'avait le « Paradis terrestre » était « la projection directe, alors manifestée visiblement,

(9) C'est-à-dire : loin du foyer qu'est mon centre spirituel. Le mot « conversion » prend ainsi, dans la perspective mystique, son sens étymologique (*cumvertere*) et précis de « retournement » de la conscience vers le centre, donc de « concentration » (voir René Guénon : *A propos de conversions*, dans *Initiation et Réalisation Spirituelle* (Les Editions Traditionnelles, Paris 1952).

(10) Comme nous l'avons déjà dit, l'état de dépendance où se trouve l'esprit par rapport au corps n'est évidemment que relatif : il n'existe que du point de vue de l'être humain.

de la forme proprement céleste et principielle » (11) ; et cette analogie est significative, puisque l'état de dispersion mentale que la conscience corporelle doit aider à vaincre est précisément un aspect de la perte du Paradis. Or, de même que la possibilité de la « quadrature » est inhérente au cercle et peut être effectuée par le tracé, dans celui-ci, d'une croix, de même la « stabilité », qui doit prêter à la conscience corporelle son efficacité spirituelle, y est contenue implicitement, comme elle l'était aussi dans l'aire circulaire du « Paradis terrestre », où d'ailleurs la croix était effectivement dessinée par les quatre fleuves partant « de son centre, c'est-à-dire du pied même de l'Arbre de Vie et se dirigeant vers les quatre points cardinaux » (12).

D'autre part, l'exactitude du symbolisme du corps, « temple du Saint-Esprit », apparaît — à la lumière de ce que nous venons de dire — si l'on considère que « toute architecture sacrée, quelle que soit son appartenance traditionnelle, peut se réduire au thème fondamental de la transformation du cercle au carré » (13). A ce cercle, tracé autour d'un point choisi symboliquement comme centre du monde, correspond la forme subtile du corps humain, et le carré « cristallisé » du bâtiment achevé correspond au corps comme tel. La « cristallisation » se fait — dans la genèse du temple comme ailleurs — par l'intermédiaire de la croix des axes cardinaux, et la forme de cette croix, qui donnera au temple sa structure interne, se retrouve dans le corps humain à bras étendus.

En effet, de même que le corps humain est « le temple du Saint-Esprit », un temple est, inversement, « le corps de l'Homme divin » (14) : du Christ

(11) René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (Gallimard, 1945), p. 138, n. 4.

(12) René Guénon : *Le Symbolisme de la Croix* (Véga, 1931), p. 90.

(13) Titus Burckhardt : *Principes et Méthodes de l'Art sacré* (Paul Derain, Lyon, 1958), p. 19. C'est à ce livre que sont dues les indications suivantes sur le sens spirituel du temple.

(14) Titus Burckhardt dans *Et. Trad.*, juin 1951, p. 169. L'auteur a développé amplement ces analogies dans l'ouvrage sus-

dans le christianisme, de *Purusha* dans l'hindouisme. Enfin, le cœur de l'homme trouve son analogie dans l'autel — ou les autels — centre du temple. C'est pourquoi l'on pourrait appeler notre cœur, du fond duquel — selon les mots de saint Paul cités plus haut — nous devons « chanter et psalmodier en l'honneur du Seigneur », non pas, comme nous l'avons fait, un « temple », mais « l'autel » du « temple » formé par notre être entier. D'autre part, l'autel contient implicitement tout le temple, comme « notre esprit », résidant dans le cœur, contient tout notre être ; et cette vérité ontologique se reflète, chronologiquement, dans l'histoire du temple : « L'autel existe avant le temple », et « le sanctuaire primitif est l'aire sacrée contenant l'autel » (15). Ajoutons que tout cœur humain, aussi bien que tout autel — dans sa qualité de réceptacle du Saint-Esprit — est le centre symbolique du monde, ce qui rend possible l'identification du microcosme avec le macrocosme, en vue de l'union des deux avec le « Métacosme ».



Après ces précisions sur le symbolisme géométrique, revenons au rôle du corps dans la méthode hésychaste. En prenant part à la nature symbolique du corps, lequel est « fait à l'image de Dieu », l'âme obtient un repos et une détente qui reflètent et préfigurent la paix éternelle de l'Esprit divin. « Le maintien de l'âme dans les limites du corps » signifie pour tout l'être individuel une sorte de stabilisation et de normalisation, ou de retour virtuel à l'état édénique, et constitue par là même une préparation nécessaire à la réintégration de l'être dans son Origine divine (16).

Les hésychastes ont parfois recours, pour parvenir

mentionné. Au passage cité de cette revue, M. Burckhardt fait observer que « le soufisme lui aussi désigne le corps « temple » (*Haykal*).

(15) Titus Burckhardt, *Principes et Méthodes de l'Art sacré*, p. 26.

(16) « Je vous en prie, frères, par la miséricorde de Dieu, offrez vos corps (comme) victime vivante, sainte, agréable à Dieu. (C'est) le culte raisonnable, le vôtre » (*Rom.* XII, 1).

à la concentration, à des moyens physico-mentaux pareils à ceux en usage dans l'hindouisme (*le hatha-yoga*) et dans d'autres religions non-chrétiennes. En ce qui concerne l'hésychasme, ces moyens sont, avant tout, la localisation mentale du centre corporel et le contrôle de la respiration dans l'intention de maîtriser le « vagabondage » de l'âme. L'emploi de ces moyens se justifie par le rôle spirituel du corps que nous venons d'indiquer ; mais les Pères de l'hésychasme ne les présentent pas comme indispensables et les déconseillent même expressément à ceux qui n'ont pas accès à une direction sûre, car dans ce cas, ces moyens peuvent facilement faire du mal, au lieu de faire du bien.

Résumons ce qui a été dit jusqu'ici sur la concentration chez les hésychastes. De même que l'être humain forme un « champ de force » autour du cœur et du corps, de même cet être subit les assauts de ses ennemis intérieurs, les éléments corrupteurs de l'âme, sur deux lignes d'attaque, qui se conditionnent aussi mutuellement : d'une part, la profanation du temple — ou de l'autel — du cœur par ces éléments psychiques et, d'autre part, leur extension démesurée au-delà des limites du corps. Par conséquent, l'affranchissement du mal — grâce à l'esprit — revêt le même aspect de polarité : il y a, d'un côté, la purification du cœur et le dégagement de son « œil », et, de l'autre, la conscience que prend l'âme de sa conjonction avec le corps, de sa participation à la nature finie de celui-ci ; quand la concentration a atteint ce double objectif, tout est prêt pour la phase finale du « travail » (17). Cette phase finale consiste, pour l'hésychaste, à faire descendre la conscience — unifiée, d'abord, par son recueillement dans le corps — du cerveau, centre de l'âme même, dans le cœur purifié, pour qu'elle y soit unie à l'esprit. Dans cette union, l'esprit — qui est en réalité le pôle actif de l'être entier — pénètre et « transfigure » le corps — pôle passif — lequel devient par là effectivement ce qu'il n'a été jusqu'ici

(17) C'est le mot par lequel les hésychastes eux-mêmes désignent leur méthode.

que d'une façon virtuelle : « Temple du Saint-Esprit » et « Corps de résurrection ». C'est l'absorption de l'individualité par la Lumière non réfractée « du Mont Tabor », — lieu de la transfiguration du Christ, — « la Lumière incréée » qui, « à travers le cœur illumine tout l'univers » (18).



Nous avons dit plus haut que la « garde du cœur » marque le point d'intersection entre les voies active et contemplative, voies qu'on peut, en effet, représenter comme les deux bras — horizontal et vertical — d'une croix. Pour le mystique chrétien, ce sera le Sacré-Cœur — placé près du centre de la Croix — qui marquera ce point commun où se joignent — ou duquel irradient — les deux voies. En vertu de l'identité virtuelle du contemplatif avec Dieu, le « cœur » qui doit être « gardé » est, en effet, essentiellemnt le Cœur du Christ, et c'est dans ce cœur que, pour porter vraiment des fruits, la « vigilance » — qui est encore « horizontale » — devra s'unir à la grâce « d'en haut » communiquée par le Saint Nom de Jésus. Si l'invocation de ce Nom est la « Prière du cœur », c'est donc encore, en réalité, du Cœur du Sauveur qu'elle émane. Par cet Acte divin — selon saint Jean Chrysostome — le cœur de l'invoquant « boit le Seigneur et le Seigneur boit son cœur, et ainsi les deux deviennent Un ! » (19). « Le souvenir de Dieu (l'invocation de Jésus), comme l'amour de Dieu, est la reine des vertus », dit Nil Sorsky (20), et Isaac le Syrien : « Acquiers la mère (l'invocation) et elle te donnera des enfants (des vertus) ! » (21). On peut mettre à côté de ces citations

(18) Ceci en vertu du rapport d'analogie directe indiquée ci-dessus, entre le microcosme et le macrocosme. — Les derniers mots sont cités d'après l'Archiprêtre Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Balzon, d'Allones et Cie, 1958) p. 207.

(19) Cité d'après Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Religions*, p. 170 s.

(20) Cité d'après *On the Prayer of Jesus. From the Ascetic Essays of Bishop Ignatius Brianchaninov* (trad. par Father Lazarus ; John M. Watkins, Londres, 1952) p. 30.

(21) Cité d'après l'édition russe des « Récits d'un pèlerin », p. 21.

les paroles suivantes que le Christ a prononcées dans le cœur d'une religieuse de l'Eglise romaine (22), à laquelle Il a révélé — et successivement enseigné — une « petite voie » d'incantation : « Tandis que tu M'aimes (c'est-à-dire M'invoques) continuellement, Consolata, Moi, dans ton cœur, Je jouis d'un Paradis... Qu'attends-Je de mes créatures, sinon leur cœur ? »

La Croix du Christ s'assimile, d'autre part, à « l'Arbre de Vie », et cela d'une double façon : d'abord par la forme de l'arbre — les branches partant du tronc — et ensuite parce qu'il pousse au centre des croix inscrites dans les deux Paradis, « terrestre » et « céleste ». Cela nous ramène encore à la parabole de la vigne et des sarments ; dans celle-ci, la « Prière de Jésus » apparaîtra comme le fruit des fruits produits par la Sève qu'est le Saint-Esprit : « Que ce soit donc par Lui (Jésus) que nous offrions sans cesse à Dieu « un sacrifice de louange », c'est-à-dire « le fruit de lèvres » qui célèbrent son nom ! » (23). A cette exhortation de l'Apôtre correspond l'exaucement total — c'est-à-dire essentiellement la déification — que le Christ promet solennellement à ceux qui invoquent Son Nom : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce que vous demanderez au Père, Il vous le donnera en Mon Nom... Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleinement accomplie ! » (24)

(22) Sœur Consolata Betrone. La citation est faite d'après P. Lorenso Sales, *Un appel du Christ au monde* (Ed. St-Canisius, Fribourg en Suisse, 1952), p. 58.

(23) Derrière ces paroles (*Hébreux* XIII, 15), on entrevoit celles-ci des Psaumes (L, 14) : « Offre en sacrifice à Dieu l'action de grâces ! » et ces autres du prophète Isaïe (LVII, 19) : « Celui qui crée sur les lèvres la louange... ».

(24) La même promesse est formulée dans *Jean* XIV, 13 s., et ces deux énonciations font partie du dernier discours du Sauveur à ses apôtres. Leur importance ressort encore mieux quand on les compare aux paroles suivantes, prononcées à la même occasion (*Jean* XVI, 7) : « Cependant je vous dis la vérité : il est avantageux pour vous que Je parte ; car si je ne pars pas, l'Intercesseur ne viendra pas vers vous » — « L'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon Nom » (*Jean* XIV, 26). Tant que Jésus était parmi ses disciples, ceux-ci participaient passivement à sa Divinité ; mais lorsqu'il s'en alla, ils se mirent à « demander en son Nom », c'est-à-dire à « se souvenir » activement de Jésus, en sorte que « leur joie fut pleinement accomplie » dans le Saint-Esprit.

— et c'est le même exaucement que, dans la parabole de la vigne, il promet à ceux qui « demeurent » en Lui : « Si vous demeurez en Moi, et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, et vous l'aurez ». « Alors tu appelleras, et Yahweh répondra ; tu crieras et Il dira : Me voici !... Tu seras comme un jardin bien arrosé, comme une source d'eau vive qui ne tarit jamais » (Esaïe *LVIII*, 9 ss.).

Kurt ALMQVIST.

LA STATION SUPRÊME (1)

Le Cheikh ad-Darqâwî rapporte que Abû Sa'îd ibn al A'râbî (2), comme on lui demandait la signification de l'extinction (*fanâ'*), répondit :

« C'est que l'Infinie Majesté de Dieu apparaisse au serviteur, lui faisant oublier ce monde et l'autre, avec tous leurs états, degrés et stations, et tout souvenir d'eux ; l'éteignant à la fois, à l'égard de toutes les choses extérieures, de sa propre intelligence et de son âme, et même à l'égard de son extinction et de l'extinction de son extinction à cause de sa totale submersion dans les eaux de la Réalisation Infinie. » (3).

Le Cheikh al-Alawî dit :

« Les Gnostiques ont une mort avant la mort ordinaire. Le Prophète a dit : « Mourez avant que vous ne mouriez » ; c'est là la véritable mort, car l'autre mort n'est qu'un changement de demeure. Le vrai sens de la mort dans la doctrine des Soufis est l'extinction du serviteur, c'est-à-dire son effacement total, son annihilation. Le Gnostique peut être mort à lui-même et au monde entier, et ressuscité en son Seigneur, de sorte que, s'il t'arrivait de l'interroger sur son existence, il ne te répondrait pas, parce qu'il a perdu la vision de sa propre individualité. On interrogea Abû Yazîd al-Bistâmî (4) sur lui-même

(1) Cet article est extrait du chapitre VIII du livre de M. Martin Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, ed. George Allen und Unwin Ltd., London (cf. le compte rendu de Roger du Pasquier dans *Etudes Traditionnelles*, janv.-févr. 1962). La Direction de la revue tient à remercier les éditeurs anglais d'avoir aimablement autorisé cette reproduction.

(2) Mort en 331/952. Dans sa jeunesse il fut disciple de Junayd.

(3) *Ar-Rasâ'il ad-Darqâwiyyah*, cahier 3, p. 1.

(4) Mort en 261/875.

et il répondit : « Abû Yazîd est mort. Dieu veuille ne point lui faire grâce ! ». Voilà la véritable mort ; mais, si au jour de la Résurrection, tu demandais à quelqu'un mort seulement de la mort ordinaire : « Qui es-tu ? », il répondrait : « Je suis un tel », car sa vie n'a jamais cessé ; il n'a jamais senti le parfum de la mort, mais il est seulement passé d'un monde dans un autre. Et qui n'est pas mort de la mort véritable ne peut en saisir la signification. Ainsi donc, les Soufis ont un règlement de compte avant le Jour du Règlement des Comptes ; comme l'a dit le Prophète : « Appelez-vous, vous-mêmes, à rendre compte avant que vous y soyez appelés. » (1). Ils s'efforcent donc de s'appeler eux-mêmes à ce règlement jusqu'à ce qu'ils soient libres de contempler leur Seigneur ; leur résurrection précède la Résurrection. » (2).

La « mort » dont il est question ici, n'est autre que la porte de la Station Suprême. Or, la lecture de certains textes soufiques pourrait, à première vue, donner l'impression que seuls les Prophètes peuvent atteindre cette station, et le Cheikh lui-même affirme constamment la prééminence spirituelle des Prophètes sur les Saints. D'autres Soufis, au contraire, ont affirmé la supériorité de la sainteté sur la prophétie. Mais cette apparente contradiction a été résolue une fois pour toutes par Ibn 'Arabî :

« Si un Prophète prononce une parole qui dépasse la portée de sa fonction de Législateur, il le fait alors en qualité de Saint et de Gnostique ; c'est pourquoi sa station de possesseur de la Gnose est plus universelle et plus parfaite que sa station d'Envoyé et de Législateur. Si donc, tu entends un des hommes de Dieu dire — ou si l'on rapporte qu'il a dit — que la sainteté est plus élevée que la prophétie, sache qu'il entend par là ce que nous venons de mentionner. Ou bien, s'il affirme que le Saint est au-dessus du Prophète et de l'Envoyé, il se réfère à une même personne et il veut dire que l'Envoyé est, en vertu de sa sainteté, plus complet (*atamm*) qu'en vertu de

(1) Tirmidhî, *Qiyâmah*, 25.
(2) *Minah*, p. 74.

sa fonction de Prophète Envoyé (1). Il ne veut pas dire que ces Saints qui sont les disciples de l'Envoyé sont plus élevés que lui. » (2).

C'est évidemment à la sainteté personnelle du « prophète » et non à sa « prophétie » en elle-même que se réfère le Cheikh al-Alawî lorsqu'il affirme la prééminence spirituelle des Prophètes sur les Saints. Néanmoins, cette prééminence n'est pas absolue, car il parle de la Station Suprême comme appartenant « aux Prophètes et aux Elus des Saints », et il fait clairement remarquer que leur ultime égalité n'est autre que l'Unité de l'Essence ou, en d'autres termes, l'identité de l'Essence avec Elle-même ; tandis que la prééminence des Saints qui sont Prophètes sur ceux qui ne le sont pas consiste en ce qu'ils reçoivent une plus grande plénitude de manifestation divine, pour ainsi dire, au-dessous du niveau de l'Essence, dans le royaume des Noms et des Qualités.

« L'intensité de la manifestation divine varie d'une personne à une autre, sans qu'on puisse à cet égard établir aucune règle, ses modes n'étant pas constants ; mais l'œil intérieur de chaque homme prend place dans une hiérarchie et le réceptacle secret est chez certains plus vaste que chez d'autres. C'est ainsi que Dieu se révèle à chacun selon sa capacité de recevoir les manifestations de Sa très Sainte Beauté, à laquelle on ne peut assigner aucun terme ni aucune limite. Sache donc, étant données ces différences, que les manifestations des Noms, qualités et vérités accordées au détenteur du degré de notre Seigneur Mohammad, dépassent les aspirations des plus grands parmi ceux qui sont doués de Résolution

(1) Ailleurs (*Kalimat Shithiyyah*) Ibn Arabi explique ceci en faisant remarquer que « les fonctions d'Envoyé et de Prophète ont un terme (dans l'accomplissement de leur mission même) tandis que la sainteté ne connaît point de fin » Abd al-Ghani an-Nâbulusi, dans son commentaire, fait une distinction entre la sainteté du Prophète et celle du non-prophète, parlant de la « sainteté de prophétie » et de la « sainteté de foi ».

(2) *Fusûs al-Hikam : Kalimat 'Uzaïriyyah.*

(*Ulû-l-azm*) (d'entre les Envoyés) (1). De même, le degré de ces derniers est au-delà des aspirations des Témoins de la vérité (2). Quant aux exclamations des plus grands gnostiques, laissant entendre ou même déclarant explicitement qu'ils ont dépassé le degré des Prophètes et des Envoyés, elles s'expliquent de la manière suivante ; prenons pour exemple la parole d'Abu Yazîd al-Bistâmî : « Nous avons plongé dans un océan sur les rivages duquel sont restés les Prophètes », celle d'Abd al-Kâder al-Jilânî : « O compagnies des Prophètes, il vous a été donné un titre et il nous a été donné ce qui ne vous a pas été donné », celle d'Omar ibn al-Farid (*At-Ta'iyyat al-Kubrâ*, I, 760) :

> « Hâtez-vous de participer à mon Union Eternelle, à la Lumière de Laquelle
> « Les aînés de la tribu ne sont encore que les bambins que j'ai connus dans mon enfance ».

de lui encore (*Kâfiyyah*, I, 36) :

> « Tous, sous Ta protection, Te désirent,
> « Mais moi seul, je vaux tout le reste »,

et la parole d'une gnostique : « Les degrés des Prophètes s'arrêtent là où commencent ceux des Saints. » (3). Ces paroles s'expliquent par le fait que le gnostique a son « heure », ainsi que l'a dit le Prophète : « Il y a pour moi une heure où Seul mon Seigneur suffit pour me contenir. » Extinction, submersion et annihilation surviennent tout à coup pour le gnostique, de sorte qu'il se retire de la sphère des sens et perd toute conscience de lui-même, laissant en arrière toutes ses facultés et même sa propre existence. Cette annihilation est dans l'Essence

(1) Ce terme est tiré du Koran, XLVI, 35, où il se rapporte directement aux plus grands des Envoyés pré-islamiques, et par conséquent, aussi à Mohammad. Mais le Cheikh identifie ici Mohammad à l'Esprit Suprême.

(2) *As-Siddîqûn*, les plus élevés parmi les Saints qui ne sont pas Prophètes. Le Cheikh, manifestement, n'entend pas établir ici une hiérarchie complète. Sinon, il aurait sans doute mentionné, entre ces derniers et les Envoyés divins dont font partie ceux qui sont Doués de Résolution, au moins le degré des Prophètes (comme Isaac, Jacob et Jean-Baptiste) qui ne sont pas des Envoyés.

(3) Al-Hakîm at-Tirmidhî (cf. Massignon, *Essai*, p. 292).

même de la Vérité, car de la Divine Sainteté descend sur lui un flot qui l'oblige à se voir lui-même comme l'Intime Soi de la Vérité, en vertu de son effacement et de son annihilation en Elle. En cet état, il prononce des paroles comme : « Gloire à Moi », ou « Il n'y a de dieu que Moi seul » (1) ; il s'exprime alors par la langue de la Vérité, non par sa propre langue, et il parle de la part de l'Essence de Vérité, non de sa propre part. Telles sont les exigences de l'extinction qui appartient à cette station. Nous ne devons pas en conclure que ces Saints ont dépassé le degré des Prophètes. C'est pourquoi, mon frère, chaque fois que tu entends quelque parole de ce genre de la bouche d'un Cheikh, interprète-la comme ayant été prononcée dans un état d'extinction de son moi et de submersion dans l'Infini de son Seigneur. » (2).

Cette dernière citation est relativement facile à comprendre, du moins du point de vue théorique. Plus difficile à concevoir est l'état du Saint suprême par rapport à celui des autres hommes, dans les moments où la vie de ce Saint n'est pas interrompue par l'absorption de toutes ses facultés dans l'Essence.

Le Cheikh raconte ceci au sujet d'un disciple du Cheikh al-Bûzîdî : « Un de nos frères était troublé et embarrassé par le cas de Jacob et l'affliction où celui-ci fut plongé à cause de Joseph ; selon les termes du Koran : « Ses yeux blanchirent de tristesse et il était accablé. » (*Kor.* XII, 84). Il me demanda comment Jacob avait pu éprouver une si excessive douleur et comment la beauté de Joseph avait pu détourner son attention de la Beauté de la Vérité, citant comme argument ces vers d'Ibn al-Fârid (*Fâ'iyyah,* I, 38) :

> « Si, aux oreilles de Jacob, on avait proclamé la beauté de Sa Face,
> « Jacob eût oublié la beauté de Joseph »,

« Je le laissai dire jusqu'à ce qu'il s'apaisât, puis je lui répondis : « Ce n'était pas pour la personne de Joseph que Jacob éprouvait cette extrême douleur, mais parce que Joseph était, pour lui, le lieu de

(1) Paroles prononcées par Abû Yazîd al-Bistâmi.
(2) *Minah,* p. 51-52.

manifestation de la Vérité, de sorte que lorsque Joseph était auprès de lui, l'état de présence en Dieu de Jacob devenait plus intense. La Vérité lui apparaissait en Joseph comme elle apparaissait à Moïse sur le Mont Sinaï, au point que Moïse ne pouvait guère parvenir à l'état de Grande Intimité que lorsqu'il était sur la montagne, bien que Dieu soit présent en tout lieu. *Il est avec vous où que vous soyez* (*Koran* LVII, 4). De même, la Beauté de la Vérité se manifestait à Jacob sous la forme de Joseph, si bien qu'il ne pouvait supporter d'en être séparé, car celui-ci était devenu en quelque sorte le sanctuaire orienté de sa vision de Dieu. Pareillement, le Prophète a dit : « J'ai vu Dieu sous la forme d'un adolescent imberbe. ». De là, aussi, la prosternation des Anges devant Adam, que Dieu créa à Son image, et de là, encore, la prosternation de certains chrétiens devant Jésus pendant sa vie même et le fait qu'ils lui reconnaissent les Attributs de la Divinité. Toutes ces prosternations s'adressent à Dieu et à nul autre que Dieu, car la manifestation de Sa Beauté peut être si intense en certaines formes que les imperfections humaines en sont effacées. »

« Les hommes doués d'intelligence parfaite, les Prophètes et les Elus des Saints, voient Celui qui Se manifeste dans la forme, non la forme elle-même, de sorte que leur connaissance, loin d'impliquer limitation et comparabilité, est une affirmation de Sa Transcendance et de Son Incomparabilité ; quand ils Le contemplent, sous quelque forme que ce soit, leur vision se rapporte à Son Nom *Azh-Zhâhir*, l'Extérieur, ou le Manifeste.

« L'état d'intimité de Jacob avec Dieu devenait extrêmement intense quand il voyait son fils et, lorsqu'il le perdit, la vision directe ne lui vint plus aussi facilement. Ce qui explique son affliction.

« Tu devrais aussi savoir que, si la Vérité, sous certaines formes, apparaît clairement à Ses serviteurs, Elle est néanmoins jalouse à cause de Ses autres formes en lesquelles ils l'oublient, car ils s'attachent alors à une forme limitée qui est bien souvent de la plus éphémère brièveté. C'est pourquoi, comme Elle le fit pour Jacob, la Vérité éprouve ceux qu'Elle

aime par la disparition soudaine de la forme, afin que leur vision puisse se tourner de la partie vers le Tout. » (1).

Il ressort clairement de ce passage qu'il n'est pas de comparaison possible entre l'état d'intimité du Saint, serait-ce à son moindre degré, et l'éloignement du simple croyant. Les mots : « Lorsque Joseph était auprès de lui, l'état de présence en Dieu de Jacob devenait plus intense » montrent que Jacob était toujours en état de présence de Dieu, même quand Joseph n'était pas là. De même, en un autre passage, se rapportant à l'état de Sainteté Suprême, le Cheikh parle de la Divinité « élevant à Elle un de Ses serviteurs et l'amenant en Sa présence où parfois Elle se révèle à Lui et parfois se retire de lui. » (2).

Que ce « retrait » soit seulement une sorte de séparation dans l'édifice d'une union, cela est confirmé quelques pages plus loin, quand, après avoir considéré ce qu'il faut croire et ce qu'il ne faut pas croire au sujet de Dieu, le Cheikh considère ce qu'il est permis de croire, c'est-à-dire ce qui n'est ni évitable ni impossible. Il divise ces possibles en deux catégories : celle de la « possibilité évidente en soi » (qui est plus ou moins forcément amenée à se produire occasionnellement), et celle de la « possibilité non évidente en soi » (c'est-à-dire qui est théoriquement possible mais improbable) :

« Qu'une créature, par exemple, soit conduite en la présence de la Vérité et entre ainsi, sans aucun effort spirituel préalable de sa part, parmi le peuple de la contemplation directe, est une possibilité évidente en soi. Mais, que Dieu puisse rejeter un de Ses aimés du peuple de la contemplation et de la proximité, et le placer parmi ceux qui sont retranchés de Lui et voilés, est seulement une possibilité de principe : cela est en effet concevable mais seulement après sérieuse réflexion, ceci à cause de l'étrangeté et du caractère exceptionnel d'un tel événement parmi les Gens — que Dieu nous en préserve ainsi que tous ceux qui Lui sont soumis ! » (3).

(1) *Minah*, p. 70-71.
(2) *Minah*, p. 20.
(3) *Minah*, p. 28.

Il n'est pas douteux que la rare « rupture » à laquelle il est ici fait allusion ne soit complètement différente de la « séparation » de sobriété béatifique qui se produit régulièrement. Il faut cependant se garder de faire confiance à la terminologie plus qu'au contexte, car le Cheikh dit que, lorsque le Saint recouvre ses facultés après avoir été totalement absorbé dans l'Essence divine, « il peut lui arriver de dire : « Je suis exclu après avoir été uni. Je suis reparti après être entré », au point que tu puisses croire qu'il n'a jamais senti le parfum de l'Accueil divin. Et pourtant, son Aimé ne lui est point caché ; Il a seulement fait descendre un voile des plus légers, afin de pouvoir entendre son appel ; et le voir se tourner vers Lui pour y prendre refuge, car c'est ce que Dieu désire du Gnostique à chaque instant. » (1).

Abû'l Abbâs al-Mursî (2) avait l'habitude de prier ainsi : « O Seigneur, ouvre notre œil intérieur et illumine nos contrées les plus secrètes ; éteins-nous à nous-mêmes et accorde-nous de subsister en Toi, non en nous-mêmes. » (3). Cette extinction du moi et cette subsistance en Dieu sont précisément ce que le Cheikh, dans un passage précédemment cité, a nommé « mort à la création », et « résurrection en Dieu ». Pour résumer tout ce qu'il nous dit au sujet de la Station Suprême (*al-Maqâm al-A'lâ*), c'est-à-dire l'état du « Prophète et des Elus d'entre les Saints », on peut dire que la subsistance en Dieu est l'Unité Absolue, Eternelle et Infinie, au sein de laquelle il y a place — si l'on peut tenter d'exprimer l'inexprimable — pour une « séparation » et une « réunion » relatives.

La subsistance en Dieu pendant la vie terrestre sera normalement prolongée à travers les trois mondes, en quelque sorte hiérarchiquement. Cet état de subsistance en Dieu « prolongé », exprimé par les mots *Muhammadun Rasûlu-Llâh,* est défini plus loin par le Cheikh de la manière suivante :

(1) *Minah*, p. 160-161.
(2) Le successeur de Abû-l-Hasan ash-Shâdilî.
(3) Cité par le Cheikh ad-Darqâwî, *Rasâ'il, citation* 3, p. 2.

« Quand le Gnostique connaît Dieu en Son Essence et Ses Qualités, et quand il est noyé dans leur vision directe, cette Gnose ne saurait l'entraîner au-delà des limites prescrites, mais il maintient en union profonde sa soumission extérieure à la Loi et sa vision intérieure. Sa séparation (*farq*) ne le voile pas à l'égard de son union (*jam'*) (1), ni son union à l'égard de sa séparation. Et tandis que la Loi s'impose à lui extérieurement il voit la Vérité directement en lui-même. » (2).

Ailleurs, il dit que la perfection spirituelle exige « que l'on allie la stabilité extérieure à la submersion intérieure, étant ainsi, effort spirituel extérieurement et intérieurement contemplation... extérieurement obéissant à l'ordre de Dieu, et intérieurement soumis à Son Absolue Contrainte » (3), (4) et il ajoute que l'état suprême appartient à ceux « qui allient la sobriété (*çahw*) au déracinement (*içtilâm*) » (5).

Cette double qualification de la pleine maturité spirituelle — ou « virilité » (*rajuliyyah*) comme le Cheikh la nomme habituellement — est l'effet des deux actes divins exprimés dans le texte typique de la « Prière sur le Prophète » (qui figure aussi comme deuxième formule du rosaire de la *Tarîqah*) par les notions de *çalâh* et de *salâm* que l'on traduit d'ordinaire respectivement par « prière » et « paix », et qui signifient respectivement, quand Dieu est l'agent, une grâce unifiante, et une grâce stabilisatrice. Cette formule prononcée par l'adorateur dit : « O Dieu, comble de ton don unifiant notre Seigneur Mohammad, Ton

(1) L'auteur s'est déjà « justifié » de sa terminologie en citant cette phrase de Jîlî : « Il n'est ni uni à Toi, ni séparé de Toi ».

(2) *Minah*, p. 31.

(3) C'est-à-dire, intérieurement prédestiné et extérieurement libre en son vouloir (nous voyons ici, comme toujours, que le mystique porte en lui-même les solutions des prétendus problèmes religieux) ; ce qui appelle, en complément, une autre de ses formules concernant cet état et affirmant que celui qui le possède est « intérieurement libre (car il n'est autre que le Destin lui-même) et extérieurement asservi » (*Minah*, p. 117).

(4) *Minah*, p. 109.

(5) *Minah*, p. 208.

serviteur et Ton envoyé, le prophète illettré, ainsi que sa famille et ses compagnons, et donne-leur la Paix ».

A ce sujet le Cheikh dit :

« La *çalâh* chez les Gens de la Voie signifie la « théophanie » (*at-tajallî al-ilâhî*) : ceci a lieu lorsqu'Allah — qu'Il soit béni et exalté — se manifeste sur l'un de ses serviteurs, en Se le choisissant et en le faisant entrer dans Sa Présence (*Hadrah*).

« Quant au *Salâm* venant de la part d'Allah sur Ses serviteurs, cela a le sens de la « sécurité » (*amân*) et de la « stabilité » (*thabât*) dans cette théophanie survenue sur eux.

« C'est pourquoi l'homme ne doit pas demander à Allah la *çalâh* seule, mais accompagnée du *salâm*. De même dans cette demande, il ne doit pas faire précéder la *çalâh* du *salâm*, car le *salâm* signifie la « stabilité » (*thabât*) et la « fixation » (*tamakkun*) dans une théophanie déjà produite. Il arrive du reste qu'Allah accomplisse la théophanie propre à la *çalâh* sur un certain nombre de Ses adorateurs, et qu'Il diffère la grâce pacifique du *salâm* : alors l'acte théophanique peut se tourner contre eux en les exposant à des attitudes d'indiscrétion grave et à des crises de terreur, de commotions violentes et d'agitation. Alors leur trouble augmente, ils poussent beaucoup de cris et arrivent à proférer certains propos devant des gens étrangers à l'ordre initiatique. Ceux-ci les accusent alors à tort et les condamnent injustement. La cause de tout cela est le fait que, seul, l'acte théophanique de la *çalâh* fut produit ; mais quand Allah veut préserver ces êtres et en préserver les autres, Il fait suivre la *çalah* du *salâm* sur eux ; alors leur frayeur s'apaise, leur comportement devient normal, leur côté extérieur avec les créatures et leur côté intérieur avec Dieu s'harmonisent en intégrant les deux états opposés et en alliant leurs sagesses respectives. Ceux-là sont les Héritiers des Prophètes. Cette noble station spirituelle, ils la présentent comme étant celle de l'« ivresse » et de la « sobriété », de l'« extinction » et de la « subsistance », et d'autres notions techniques

pareilles. Par « ivresse » ils entendent la descente théophanique de la *çalâh* sur eux, alors que par le *salâm* ou la « paix » ils entendent la « sobriété » après leur submersion complète dans la contemplation de leur Seigneur. C'est une prérogative des Prophètes que la grâce pacifique de Dieu descende sur eux en même temps que la grâce théophanique, ou immédiatement après celle-ci ; mais quant à Ses Saints il en est que caractérise la grâce théophanique sans la grâce pacifique ; or, il y en a qui trépassent pendant cet état, d'autres reviennent à la sensibilité extérieure tout en restant intérieurement bien fixés dans un état de pure ivresse. »

Ce retour est semblable à une submersion de tout le cercle de la création par le Centre Divin qui remplit ce cercle « d'incréé » — comme il n'a jamais cessé de le remplir en réalité — jusqu'à l'ultime circonférence où résident les plus vives illusions d'« autre que Dieu ». C'est à cette « rencontre du fini et de l'Infini » (dont on ne peut guère parler sans quelque semblable contradiction dans les termes) que Ghazâlî fait allusion en ces mots :

« Toute chose a deux faces, la sienne et celle de son Seigneur ; quant à sa propre face, elle est néant, et quant à la Face de son Seigneur, elle est l'Etre. » (1).

Le Cheikh se réfère aussi au même mystère en tant qu'il concerne la « circonférence » du Saint, lorsqu'il dit dans un de ses poèmes :

« De moi toute louange est insuffisante,
« Insuffisant, de même, tout mépris (2).

Ce qui ne peut être assez « méprisé » c'est son moi individuel, apparemment distinct et qui est une pure illusion :

« Ne prends pas pour moi ce que tu vois ici
« Revêtu de qualités humaines (3).

Mais, étant donné que pour la plupart des hommes,

(1) *Mishkât al Anwâr*, p. 113, dans *Al-Jawâhir al-Ghawâlî* (Le Caire, 1343 A.H.).
(2) *Diwân*, p. 31.
(3) *Ibid.* p. 17.

cette « face de néant » est sa seule réalité, il est obligé, parfois, de s'exprimer selon la « Voix du néant » (1), comme lorsqu'il dit : « Je vais, enfin, prendre mon repos dans la Présence de Dieu », ou, faisant allusion à la Face de l'Etre, « Il m'est plus facile qu'alors de vivre avec un tel état. »

Ce qui ne peut être assez glorifié, c'est le Divin Soi, devenu à jamais son centre de conscience immédiate, et au sujet duquel il écrit :

« Toi qui veux connaître ma sagesse,
« A Dieu adresse tes questions ;
« Les hommes ne me connaissent point,
« Célés leur sont mes états.
« Cherche-moi en t'approchant
« De Lui, par-delà l'état de serviteur
« Car, dans l'univers créé,
« De moi, nul reste ne demeure...
« Je suis, visible aux yeux des hommes,
« La rivière débordante du Tout-Miséricordieux » (2).

Le Cheikh AHMAD AL-ALAWI

(textes traduits et commentés par Martin LINGS).

---

(1) Le Christ s'exprima selon la « voix du néant » lorsqu'il dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu seul est bon » (*St Matthieu, XIX*, 17).

(2) *Diwân*, p. 17.

« VIVRE SON KARMA »

La conception de l'Existence comme *samsara* ou Flux Cosmique, ainsi que la conception parallèle du *karma,* « action et réaction concordantes » comme déterminant la participation de tout être dans ce flux, est un facteur essentiel de toutes les traditions venues directement ou indirectement de l'Inde ; bien que le sujet soit traité ici du point de vue bouddhiste, presque tout ce qui sera dit pourrait s'appliquer également à l'Hindouisme.

Considérons d'abord la Ronde de l'Existence sous le rapport de sa représentation symbolique — qui remonte, dit-on, au Bouddha lui-même — comme un cercle subdivisé en six secteurs, chacun contenant une des catégories typiques des êtres animés. Ces secteurs peuvent être groupés en trois paires, comme suit :

notre monde	(1)	êtres humains - état central
	(2)	animaux - états périphériques
mondes célestiels	(3)	dieux ou *dêvas*
	(4)	titans ou *asuras*
mondes infernaux	(5)	ombres affamées ou *pretas*
	(6)	enfers

Ce schéma symbolique est courant partout où domine la tradition bouddhiste.

Considérons chacun des six constituants d'une façon plus détaillée. Evidemment, le secteur humain, mentionné en premier lieu, occupe une part disproportionnée de cet ensemble si on ne considère que le nombre des êtres en question. Par rapport à la multiplicité de leurs voisins non-humains, les hommes ne représentent qu'un nombre très restreint, et ils ne forment d'ailleurs qu'une seule espèce par rapport à

l'immense variété des êtres qui constituent les genres, familles et espèces de la nature. La raison de ce traitement privilégié est double : d'abord, faisant partie nous-mêmes de cette catégorie, il est tout naturel que nous étudiions avant tout notre propre cas et notre propre mode d'existence ; et deuxièmement, l'espèce humaine est le champ d'action choisi pour la descente *avatârique*, l'état de bouddhéité, ce qui, du point de vue qualitatif, lui donne droit à une considération toute spéciale.

Passons au secteur animal : il contient un grand nombre d'espèces différentes situées au même niveau d'existence que l'homme, mais variant pour ce qui est de leur proximité ou de leur éloignement par rapport à la position humaine. On pourrait alors se demander : où doit-on situer les plantes et les minéraux, puisque leur nom ne figure dans aucune section ? La réponse est qu'il ne s'agit pas d'un tableau de statistiques biologiques ou géologiques ; on ne doit pas s'attendre à une cohérence méticuleuse quant aux détails. L'image traditionnelle de la Ronde n'est là que pour nous guider le mieux possible vers une compréhension de l'Univers basée essentiellement sur des facteurs qualitatifs plutôt que sur des « faits » ou des considérations quantitatives, comme celles qui entrent dans la perspective des sciences naturelles au sens habituel du mot.

Du point de vue humain, les états supérieurs sont ceux qui échappent plus ou moins aux limites physiques et psychiques de notre propre existence. Les deux secteurs rangés dans la catégorie célestielle peuvent cependant comprendre eux-mêmes un certain nombre de degrés qui, dans notre état présent, ne nous concernent guère. Les dieux ou *dêvas*, dit-on, demeurent dans un état de délices continuels, état illustré par le symbole de ces « arbres de souhait » qui procurent instantanément n'importe quel bienfait formulé par la seule pensée. Ils ne peuvent ressentir aucune douleur tant que cet état dure, ce qui rend le moment du changement, lorsqu'il vient enfin, d'autant plus douloureux pour les êtres en question : ils se rendent alors compte tout à coup que leur état de félicité n'est pas éternel, mais reste assujetti à la

naissance et à la mort comme tout autre état de l'existence. Comme le disait un moine mongol à l'auteur de cet article : « Les dieux doués de longévité sont des sots ». L'absence de contraste, qui caractérise leur condition, les amène à se bercer d'un excès de confiance avec le résultat qu'ils ne sont nullement préparés à l'instant fatal, et il peut arriver qu'ils sombrent jusqu'au niveau des enfers : sort bien lamentable, évidemment.

Mais, naturellement, il n'y a que certaine classe de *dêva* qui se situe à un tel niveau de conscience (ou d'inconscience) spirituelle. Nombre d'entre eux jouent un rôle honorable dans les histoires du Bouddha ; certains comme Garuda, le coursier de *Vishnu* semblable à un faucon, sont constamment aux ordres du Bouddha — *Vishnu* lui-même est son porte-parasol attitré ; d'autres encore, et spécialement *Brahmâ,* Roi des *Dêvas,* après que le Bouddha eut accédé à la Lumière, l'ont supplié de prêcher la Doctrine, de peur que le monde n'allât à sa perte totale ; ce rôle joué par les dieux pour persuader le Bouddha de surmonter sa « réserve » figure dans la vie de tout Bouddha enseignant, et exprime symboliquement que la connaissance possédée par un être qui a accédé à la Lumière est virtuellement intransmissible aux hommes dans leur état d'ignorance. Le Bouddha, cependant, est prêt à enseigner, montrant ainsi que, malgré l'ignorance, la Lumière n'est pas impossible à atteindre. De cela c'est à la démarche des dieux que nous devons rendre grâce.

Les Titans ou *Asuras,* bien que supérieurs aux hommes par les divers pouvoirs qu'ils possèdent, sont pourtant toujours représentés comme des êtres querelleurs, pleins de jalousie envers les dieux et leur bonheur, et conspirant pour les détrôner. Typiquement, ils sont des êtres qui, grâce à des « austérités », de gigantesques travaux accomplis dans différents domaines, ont pu étendre leurs facultés naturelles au point de menacer le Paradis lui-même. Parfois l'ambition titanique porte le masque de l'altruisme ; c'est le cas de Prométhée qui déroba le feu aux dieux pour le donner aux hommes, leur faisant supporter ainsi les conséquences de son

propre sacrilège. Le tempérament *asurique* est typiquement celui qui utilise avec insouciance des pouvoirs exceptionnels pour tous les motifs, sauf le motif essentiel, celui qui pourrait conduire un être à la Bouddhéité. Dépourvu de ce motif, il est dépourvu de tout : tel est le signe *asurique* dans les êtres.

Les deux secteurs infernaux de notre symbolisme, le pays des ombres affamées (*pretas*) et les enfers, sont des lieux d'où la joie et le confort sont entièrement bannis. Le premier est un domaine où règne un sentiment intense de privation, une soif et une faim insatiables. Les *Pretas* sont représentés avec d'énormes ventres gonflés et des bouches minuscules ; jamais ce petit orifice ne pourrait laisser pénétrer assez de nourriture pour suffire aux appétits démesurés du ventre ; ainsi l'être demeure dans un état perpétuel de tourment, et seul un changement d'état pourrait éventuellement le soulager, si seulement il était capable de s'en souvenir. Quant à l'explication des enfers, elle va de soi ; ce sont des endroits d'expiation, chauds ou froids selon la nature des péchés commis (ou des opportunités négligées) au cours d'une vie antérieure. De ce point de vue, ils ne diffèrent guère de la conception que se font d'eux les religions sémitiques, sauf sur quelques points de détails, en particulier l'absence de toute attribution d'« éternité », dont la notion ne figure nulle part dans la Ronde.

Ce dernier point est le plus important à saisir. La conception-clé du *samsara*, c'est l'*impermanence*, sujet premier de méditation pour tout bouddhiste. Tout ce qui est créé par le flux du monde est instable ; c'est vrai des paradis et des enfers, des états de bonheur aussi bien que des conditions malheureuses ; les premiers n'admettent aucune complaisance, les derniers ne sont jamais sans espoir. Car toute chose, dans la plénitude du devenir, doit se transformer en quelque autre chose lorsque ses possibilités particulières ont été épuisées. Telle est la loi universelle d'existence dans la Ronde.

Le nombre et la variété des êtres qui se trouvent dans l'Univers sont incalculables. C'est vrai également pour les systèmes cosmiques ; ils sont indéfinis par

leur incidence et par la diversité des conditions auxquelles chaque système cosmique sera soumis. Mais, quelles que soient les conditions qui régissent un monde donné, la sextuple répartition peut lui être appliquée, compte tenu des différences de détail. Ainsi chaque monde doit avoir son état « central » ou « axial » qui, par analogie avec notre monde, pourrait être appelé « humain », de même qu'il s'y trouvera des états supérieurs ou inférieurs qu'on pourrait classer comme tels par référence au terme médian.

Le caractère essentiel de chaque monde est réflété intégralement dans l'être qui s'y trouve en position centrale et, d'une manière fragmentaire, dans les divers êtres qui occupent des situations périphériques. L'état central, étant une totalité dans son ordre, constitue un monde quasi-autonome, un *microcosme*, et c'est le cas de l'homme dans notre système cosmique. Si l'on connaissait à un moment donné l'état de l'homme on pourrait presque dire qu'on connaît l'état du monde, tant les deux intérêts sont étroitement liés. Une transposition au microcosme humain du symbolisme sextuple du monde dans son sens le plus étendu découle tout naturellement de cette relation ; on peut donc dire que certaines qualités de la nature humaine peuvent correspondre à certaines catégories d'êtres, en ce sens qu'à mesure qu'un homme s'identifie avec telle propriété plutôt qu'avec telle autre, il manifestera dans sa vie d'homme le caractère de telle ou telle des catégories non-humaines : par exemple, il est facile de reconnaître le type qui correspond d'aussi près que possible à un état d'« animalité humaine », celui des hommes considérés essentiellement dans la masse, comme des êtres se nourrissant et se reproduisant dans un sens purement quantitatif. Il va sans dire que cette allusion n'implique aucun dénigrement des animaux ; car les animaux et les plantes à l'état naturel vivent leur *karma* avec un instinct infaillible, et font preuve de qualités de dignité et de beauté que l'homme, pour sa part, ne peut imiter qu'en restant fidèle à sa propre vocation, qui est d'un autre ordre, précisément en raison de sa position centrale dans le monde.

Prenons un autre exemple : l'« homme économique »

moderne oscille entre le type animal et le type *preta*, ce dernier étant celui qui est le plus en harmonie avec l'idéal qu'il professe d'une production en expansion indéfinie et d'un prétendu niveau de vie élevé. Une vaste machine de propagande a été installée, dont la raison d'être est de stimuler le besoin de possessions, sous réserve, cependant, que jamais le bonheur qu'elles sont censées procurer ne soit absolument atteint, car si jamais l'homme arrivait à se sentir satisfait, les roues cesseraient de tourner, ce qui amènerait la ruine de tous, tant les deux motifs ont été inextricablement enserrés dans un même engrenage. Donc, l'homme doit être toujours torturé par de nouveaux désirs : ici nous sommes bien loin du bouddhisme.

Si ce n'est pas là une image du pays des *Pretas*, cela lui ressemble d'une façon étonnante. A quelle nouvelle naissance peuvent prétendre les hommes élevés de cette manière ? Peut-être à une naissance sous forme de *pretas*, qui sait ?

Quant aux enfers, ils sont sûrement à découvrir dans ces noires profondeurs situées au-dessous du niveau de la conscience humaine, et que nos psychologues aiment tant à explorer. Parfois aussi leur contenu déborde ; un type nettement infra-humain n'est pas rare parmi nous — sans parler de ce que lui-même appelle « l'art », qui est un moyen tout à fait diabolique dans son genre. Naturellement, nous avons parlé de cas extrêmes : les types plus purs sont relativement rares ; pour la plupart on a affaire à des mélanges et à des croisements divers.

Cependant, il existe aussi une autre espèce d'homme, celle qui seule peut réaliser la possibilité humaine dans sa plénitude : c'est l'homme qui s'identifie, en intention et en fait, non avec une faculté humaine conditionnée samsariquement, mais avec l'axe même du microcosme humain, le fil de bouddhéité traversant le cœur de chaque être, de chaque monde. Pour les êtres périphériques, cette identification ne peut être qu'indirecte et éminemment passive ; mais pour l'homme, qui est un être axial par définition, elle peut se réaliser selon un mode actif sans restriction de champ ou de finalité. En fait,

il s'agit de la possibilité de l'éveil intégral, l'« état de Bouddha », ce qui justifie d'ailleurs la phrase qu'on trouve dans les Ecritures sémitiques, selon laquelle l'homme a été créé « à l'image de Dieu ». Que nous appelions l'homme « théomorphique » ou « bouddhomorphique », cela importe peu dans ce contexte.

Finalement, revenons à la représentation traditionnelle de la Ronde de l'Existence, telle que nous l'avons décrite au début, pour souligner que, comme tout véritable symbolisme, elle dérive de la nature des choses et non d'une invention arbitraire de l'esprit humain qui ne l'aurait conçue que comme une allégorie poétique. Elle est destinée à ouvrir la voie à une lucidité supérieure et c'est là sa seule raison d'être.

Une classification symbolique comme celle-ci ne doit pas être lue dans le sens d'une formule toute faite ; elle doit être interprétée librement et appliquée avec intelligence ; le *samsara* en tant que tel est *indéfini*, il n'admet aucune systématisation. Les *sûtras* le décrivent comme étant « sans commencement » (c'est-à-dire non défini du point de vue de son origine) mais comme « ayant une fin » (dans la Délivrance, le *nirvâna*) — description paradoxale puisque, du point de vue métaphysique, ce qui ne commence pas ne peut pas non plus finir et réciproquement. Songeons au paradoxe chrétien analogue, mais inverse, d'un monde « qui commence » (c'est la création) et qui pourtant peut devenir « monde sans fin » (par le salut que procure le Christ).

Dans les deux cas il s'agit de communiquer une vérité salvatrice et non une thèse philosophique séduisante par sa cohésion : d'où un illogisme apparent.

*
* *

Nous avons dit au début que dans le *samsara*, ce qui détermine toute venue à l'être, ou naissance, c'est l'action antérieure avec la réaction qui s'ensuit. C'est là la doctrine des *fruits du karma* qui, mûrissant

quand vient le temps sous forme de résultats, sont destinés à leur tour à devenir des causes, puisqu'ils contiennent forcément les germes du devenir ultérieur. Le croisement continuel des innombrables fils de la causalité produit l'écheveau du *samsara :* conception *dynamique* d'un passage ininterrompu d'un état à l'autre, chaque naissance marquant la mort par rapport à l'état précédent, chaque mort marquant une nouvelle naissance, et ainsi de suite.

Ici tout étant dans un état de flux perpétuel, tout événement ou objet qu'on voudrait observer doit être plus ou moins arbitrairement isolé du processus intégral ; il en résulte que tout ce qu'on observe sera entaché forcément d'une certaine *ambiguïté :* l'objet lui-même et le sujet qui observe sont toujours en voie de changement, ce qui fait que tout jugement formulé sur la base d'un examen empirique des objets qui existent dans le monde restera toujours approximatif, provisoire, relatif, fluide et ambivalent. Une approche empirique exclut toute conclusion qui puisse être qualifiée d'« exacte » ou de « définitive ».

Cela dit, il est nécessaire de mentionner aussi l'aspect complémentaire de la même doctrine, de peur d'être amené inconsciemment à un relativisme qui revêtirait un caractère quasi-absolu, au point de supprimer complètement la notion même de vérité ; à notre époque de subjectivisme excessif et partial, une dissolution de toute valeur et de tout critère objectif en une sorte de pénombre psychanalytique constitue un véritable danger dont il faut se garder. Un jugement est insuffisant dans la mesure où il prétend juger un ensemble dans l'absolu, d'un point de vue particulier qui cherche à se poser également en absolu ; c'est l'erreur du « dogmatisme », c'est-à-dire d'une extension abusive donnée à des formulations relatives qui sont pourtant vraies dans leurs limites propres. Un jugement est valable cependant dans la mesure où, en partant de critères dont la relativité est suffisamment appréciée, il s'applique à un phénomène dont on reconnaît également les limites relatives. Pourvu qu'on prête une attention suffisante à ces conditions, un jugement peut être parfaitement exact, et on peut sans abus le qualifier

de « relativement absolu » dans son contexte propre.

Un Bouddha est dit avoir « accédé à l'Eveil » précisément parce que ses connaissances ne doivent rien au monde ni à l'égo empirique qui ensemble constituaient le foyer de ses rêves antérieurs. Lorsqu'un homme se réveille, nous ne disons pas qu'il a changé d'identité, malgré une modification apparente de son état de conscience ; cette analogie peut servir à illustrer le passage de l'état d'ignorance à l'état de Bouddha. La connaissance n'est possible que dans la mesure où « l'œil de la *Bodhi* » (l'intellect pur), chez le sujet, perçoit dans l'objet le « message *bodhique* » (c'est-à-dire son symbolisme). Lorsque les deux coïncident, il y a perception instantanée — « perception éternelle », comme on pourrait dire, d'autant plus que ce qui appartient à la *Bodhi* appartient par là même à l'intemporel et à l'immuable. L'éveil à la Connaissance, à quelque niveau qu'il se place, ressemble au feu qui surgit, à la suite de la friction de deux bâtons, dès que le point d'ignition est atteint (le *satori* du Zen est d'une semblable nature) : sinon il serait impossible aux êtres d'atteindre la Lumière.

Dans le *samsara* il est évident qu'on ne peut juger que des fragments, à partir de positions qui ne sont pas moins fragmentaires ; dans le *nirvâna* cette question ne se pose pas. La conscience des différences *samsariques* et notre propre réaction devant elles en vertu de cette conscience ne diminue aucunement la réalité intrinsèque des phénomènes pris dans leur ensemble. Leur totalité nous ramène alors au *samsara* en tant que tel, et ceci, en essence, nous ramène au *nirvâna*. Nous sommes ici en présence d'un principe fondamental du bouddhisme : celui qui comprend intégralement le *samsâra* (ou le *karma*, ce qui revient au même) comprend le *nirvâna*. Percevoir en toute plénitude de conscience un seul grain de poussière c'est percevoir l'Univers : rien de plus n'est nécessaire pour accéder à la Lumière, où le savoir absolu et le savoir relatif, les deux sortes de vérité énoncées par le Bouddha, coïncident.

Ce qu'il importe de se rappeler constamment c'est que le monde, avec ses phénomènes, peut être ramené

à un jeu de compensations : bien que chaque partie se métamorphose perpétuellement et soit ainsi en déséquilibre et insaisissable en soi, cependant le tout, en tant que tout, reste inaltérable en dépit de toutes les vicissitudes qui le traversent, comme le fait l'océan malgré tant de vagues et de courants. Si nous essayons de définir une de ces vagues en termes fixes, elle nous échappera ; et pourtant, chacune d'entre elles révèle l'immuable à sa façon. D'où l'affirmation qu'un Bouddha se trouve au cœur même de chaque goutte d'eau et de chaque grain de sable.

Cette nature insaisissable de toutes les choses qui existent est ce qui a donné naissance, dans la spiritualité bouddhiste, à une autre idée de base, que bien des gens trouvent particulièrement difficile à comprendre, à savoir l'idée d'*anatta*, la « non-personnalité », telle qu'elle s'applique aux êtres situés à n'importe quel niveau, et à l'Univers manifesté dans son ensemble.

Nous avons vu que les « notes » qui caractérisent l'Existence sont : relativité, impermanence, devenir, auxquels nous devons ajouter la « souffrance », qui est le caractère qui exprime les trois précédents dans la conscience des êtres. La possibilité universelle étant unique, elle exclut toute répétition dans l'Existence. Dans le cosmos il peut y avoir ressemblance ou analogie à n'importe quel degré, mais jamais identité absolue ou ipséité. Que suggère-t-il au juste, ce mot d'« ipséité », à notre entendement ? Il suggère la *pureté* sans équivoque, l'absence totale de mélange. Une substance ne peut être appelée pure que lorsqu'elle n'est rien qu'elle-même, étant dégagée de toute trace d'altérité. Etant telle, elle ne porte en elle aucune cause de changement : c'est le caractère ambivalent du relatif qui est à l'origine de tout changement : car là où il y a plus d'un pôle d'attraction (ou de répulsion), l'instabilité dominera plus ou moins. Ce qui est exempt de tension intérieure ne peut mourir ; qu'est-ce qui pourrait amener sa mort ? Tout ce qui est astreint à la mort implique donc un dualisme, la présence de forces divergentes, un alliage d'éléments partiellement incompatibles, et c'est là, par définition, autre chose que l'ipséité. C'est

lorsque ces contradictions internes atteignent leur point culminant dans le cours du devenir qu'un être ou un objet en arrive à se désintégrer au moment que nous appelons « la mort ».

Lorsque nous sommes amenés à fixer notre attention, non sur le processus du devenir dans son ensemble mais sur une partie du devenir qu'on isole de cet ensemble (et qui pourrait être notre propre personne ou toute autre chose), nous sommes facilement amenés à attribuer à cet objet un caractère fixe : il en est de même pour une situation ou un acte lorsqu'on le considère pour lui-même : c'est l'erreur de la *fausse attribution,* l'ignorance congénitale qui s'attache à tous les êtres existant en tant que tels. La doctrine spécifiquement bouddhiste de l'*anatta* est un moyen de dissiper cette ignorance.



Passons maintenant à une considération plus détaillée du *karma,* la force motrice qui se trouve derrière toute nouvelle naissance ou nouvelle mort, c'est-à-dire l'action dans le sens le plus large du mot (y compris son aspect négatif, l'*omission*) avec son accompagnement inséparable, la réaction qu'il provoque automatiquement, les deux étant strictement proportionnels l'un à l'autre : le principe physique selon lequel action et réaction sont égales et opposées n'est qu'un exemple de cette disposition cosmique et universelle.

Comme tout ce dont se préoccupe l'esprit, cette loi du *karma* serait considérée plus facilement d'une façon purement détachée et impersonnelle, comme si nous-mêmes nous étions situés en dehors de la Ronde de l'Existence, la regardant d'un sommet élevé et lointain. Mais ce n'est pas le cas : nous sommes profondément compromis à chaque instant de notre séjour sur terre et, en conséquence, tant que nous nous sentons « un tel », distinct de tous les êtres que nous classons sous le titre collectif des « autres », nous ne pouvons nous empêcher d'attribuer des valeurs à ce jeu cosmique autour de nous, en termes de plus ou moins, de profit ou de perte, de plaisir ou

de douleur, « de bien » ou « de mal », comme nous disons. C'est pourquoi dans la vie religieuse le *karma* a été expliqué, le plus souvent, en termes de moralité, comme une récompense des bonnes actions, et une punition des mauvaises ; c'est ainsi que l'esprit populaire le considère presque toujours.

Or, une telle interprétation n'est pas fausse en elle-même et même elle peut être salutaire ; l'on ne se trompe qu'en s'imaginant voir là toute la vérité, le dernier mot à dire sur ce sujet. Une pleine conscience des implications du *karma* nous mettra en dehors du cercle des alternatives morales (et des attachements qu'un parti-pris personnel encouragera inévitablement) ; mais, pour le commun des mortels, la conception du *karma* comme *justice immanente*, au sens moral, n'a rien de malsain, puisqu'elle incline au moins l'homme à prendre les leçons du *karma* au sérieux et à les appliquer dans sa vie de tous les jours. Toutes les lois éthiques, dans toutes les religions, ont ce caractère ; ce sont des *upâyas*, des « moyens » de longue échéance mais limités dans leur application, ce qui explique pourquoi les lois morales les plus sacrées ne fonctionnent pas invariablement ; il en résulte que, même dans ce domaine, on doit s'attendre de temps à autre à une exception, ne serait-ce que pour « confirmer la règle ».

La justice immanente, dans toute sa plénitude, n'est autre que l'équilibre de l'Univers, cet état où toutes les parties se font contrepoids, et que la balance en état d'oscillation exprime mais n'accomplit pas de façon tangible ; mais ici, encore une fois nous sommes sortis de la perspective morale sur laquelle, bien qu'elle s'insère dans le panorama général de la « justice », il n'est plus nécessaire de mettre un accent particulier en visant l'intérêt spécifique de l'homme.

C'est un lieu commun chez les polémistes du Bouddhisme, quand ils cherchent à réfuter les explications supposément arbitraires offertes par les religions « théistes », de dire que la doctrine du *karma* est « plus juste » que d'autres vues sur cette question parce qu'elle explique les irrégularités apparentes du destin en termes d'actions antérieures

conduisant à une sanction présente. Il vaut la peine de signaler qu'une fois qu'un argument revêt une forme morale, il devient tout aussi anthropomorphique que la doctrine de « la volonté de Dieu », par rapport au péché, dans le Christianisme ou dans les religions voisines. L'utilité de ce langage et de tous les arguments qui prennent cette forme peut être justifiée empiriquement, comme satisfaisant aux besoins de certains esprits ; et, si tel est le cas, le bénéfice est considérable. Cependant, toute simplification de ce genre doit être expliquée comme étant une expression d'« apologétique populaire » plutôt qu'une perception profonde de ce qui est véritablement en jeu. Pourtant, on aurait tort de se moquer d'un tel point de vue ; si on est capable de voir le sophisme de l'argument, on est libre de le dépasser pour atteindre à une compréhension plus profonde de la vérité, sans adopter pour cela une attitude de condescendance envers les âmes simples pour lesquelles, dans la Voie, cet argument a servi de marchepied.

De façon plus générale, ce qui importe, lorsqu'on compare des doctrines proposées par différentes traditions, est de découvrir par un examen pénétrant — pour cette comparaison, les scrupules habituels des érudits ne suffisent pas — si les divergences apparentes trahissent une opposition réelle ou simplement une différence de dialecte spirituel : l'une et l'autre sont possibles. Toute religion a recours à certains aménagements dans le domaine de la doctrine afin de mettre les différentes vérités à la portée de l'esprit moyen : c'est au saint et au sage de transcender ces interprétations quelque peu tendancieuses pour accéder à la vérité qu'elles expriment néanmoins. Ici, nous saisissons la différence entre la religion vue sous son aspect « exotérique », adaptée aux besoins collectifs et sous l'aspect qu'on pourrait justement qualifier d'« ésotérique », et où aucune concession de ce genre n'est admissible. Cette distinction repose, non sur un compartimentage inflexible de la vérité religieuse, mais plutôt sur la nécessité d'accéder par étapes à cette vérité, dont l'éclat doit être tamisé selon que les yeux de chaque homme sont plus ou moins

capables de la supporter. Les deux grandes catégories précitées s'expliquent suffisamment par elles-mêmes à la lumière de ce principe, qui est un *upâya* s'appliquant de façon générale à tout itinéraire spirituel.

Un exemple de la façon dont les interprétations populaires peuvent conduire à une certaine distorsion doctrinale est fourni par la croyance, courante dans les pays bouddhistes, à la possibilité de renaître sous forme humaine. On suppose trop aisément qu'une telle renaissance est à la portée de chacun sur demande, à condition d'avoir mené une vie suffisamment morale (souvent à un niveau assez bas). Je pourrais mentionner plusieurs exemples de cette attitude, tirés de ma propre expérience, et ces cas ne sont pas toujours ceux de gens simples et manquant d'éducation. Les gens imaginent volontiers qu'une comptabilité morale assez soigneuse suffit à leur assurer une prochaine existence humaine. Pour ces gens le « mérite », le bon *karma,* en vient à être considéré entièrement sous un aspect quantitatif, comme si on pouvait le distribuer au poids, ou comme s'il ne s'agissait que de tenir une comptabilité en partie double de façon à ne pas être absolument en déficit. Ils oublient le dicton bien connu touchant « la naissance humaine difficile à obtenir », ou la parabole du Bouddha sur la tortue myope nageant dans l'océan où flotte une poutre trouée : il estimait les chances d'un être quelconque d'obtenir une naissance humaine comme étant à peu près égale à celle qu'aurait cette tortue de passer sa tête à travers le trou de la poutre.

Par cette curieuse parabole il voulait marquer combien sont précaires les chances qu'a un être de revivre sous forme humaine, et combien il est fou de négliger cette précieuse occasion pour courir après des avantages médiocres. Dans un monde qui aime à se considérer comme « progressif », combien de personnes, on se le demande, font le moindre effort pour suivre ce conseil ?

Que chacun d'entre nous se pose une fois la question : « Est-ce que, chaque jour de ma vie, je consacre aux enseignements du Bouddha (ou à ceux du Christ, ce qui vient au même) une demi-heure de mon

attention ? » Si la réponse est négative, sera-t-il raisonnable de s'attendre à se voir accorder une nouvelle vie humaine dans ce monde ou dans d'autres ? Et si l'on est prêt à répondre honnêtement à cette question, on sera sans doute amené à une autre : « Pourquoi donc est-ce que j'hésite d'une manière si déraisonnable ? » C'est dans le présent que se trouve indiscutablement l'occasion ; quel sens peut-il y avoir à se confier à un avenir incertain dans le naïf espoir de conclure un marché avec Dieu — si nous pouvons nous permettre une expression non bouddhique ?

Ce qu'il faut surtout se rappeler, en ce qui concerne l'état humain ou tout autre état qu'on pourrait qualifier de « central », c'est qu'il marque l'endroit où il est possible de sortir de la ronde fatale Naissance-Mort sans avoir besoin de passer d'abord par un autre état d'existence conditionnée. Là se trouve la porte, tandis que, si on est né dans une situation plus périphérique, il est indispensable, avant d'aspirer à la Délivrance, de trouver le chemin vers une naissance humaine ou analogue. Une fois sur l'axe, la voie est ouverte sur laquelle ont marché tous les Bouddhas ; l'essentiel est de ne pas seulement occuper *passivement* notre position humaine, grâce au *karma* qui nous y a placés, mais de la réaliser *activement* : c'est là, très expressément, la préoccupation de toute vie spirituelle.

Si nous nous arrêtons pour considérer attentivement notre état présent d'existence, nous nous rendrons très vite compte qu'on ne peut dire de tous les hommes qu'ils soient doués de véritable humanité; c'est là un point dont nous avons déjà fait mention en parlant du microcosme humain. Pratiquement, la plupart des êtres humains mènent plus ou moins une vie infra-humaine ; cela ne veut pas dire qu'ils soient tous de grands criminels — les Macbeth et les Iago de ce monde sont relativement rares — mais une trop grande part de leur temps et de leur attention est consacrée à des banalités absolument incompatibles avec la condition humaine ; si la vie sur terre était destinée à durer plus de mille ans, ils ne pourraient guère la gaspiller davantage. Certes, peu d'hommes peuvent échapper complètement à ce

reproche, même ceux qui prétendent suivre une religion. Rien de plus salutaire qu'un examen de conscience sur ce point ; notre journal intime, honnêtement tenu dans les détails, serait bien amer à relire pour beaucoup d'entre nous.

Ce que chacun doit se rappeler en premier lieu (s'il en arrive là) c'est qu'avant même de pouvoir commencer à gravir la montagne axiale qui conduit à l'état de Bouddha, il doit devenir d'abord « homme véritable » (selon l'expression taoïste) ; c'est là, dans notre monde, le point à partir duquel commencent les pentes de la montagne ; et c'est pour cette raison que la religion, en général, commence par insister sur la nécessité d'une vie consciemment vertueuse ; c'est là, avant tout, un moyen de regagner la norme humaine qui nous fait défaut, qui est la nôtre théoriquement, mais à laquelle nous n'atteignons que rarement en fait.

*
* *

Jusqu'ici le *karma* a surtout été considéré sous son aspect cosmique, en tant que déterminant le destin des êtres ; il est évident que, pris dans ce sens, le *karma* peut seulement être accepté passivement. puisque la nature de l'existence d'un être dans un monde donné est quelque chose que cet être est incapable de changer ; en ce sens « les cheveux de nos têtes sont tous comptés ». Il existe néanmoins, à côté de cette passivité involontaire et imposée, la possibilité de vivre son *karma* en mode actif, c'est-à-dire avec attention et intelligence ; et ici la volonté humaine, qui nous permet de choisir ce deuxième chemin ou de le passer de côté, joue un rôle décisif, puisque, sans son concours actif, tout ce que nous avons à faire est de nous laisser dériver ça et là comme des planches qui flottent sur les eaux tourbillonnantes du *samsara ;* cependant, cet état d'esprit ne convient guère à ceux qui, en vertu de leur qualité humaine, se trouvent déjà au portillon de la liberté.

Pour qu'une voie puisse être à bon droit qualifiée « d'active », elle doit être en net rapport, en intention

comme dans la méthode, avec l'accession à la Lumière. Une voie qui ne comporte pas de perspective au-delà du *samsara*, même si des éléments actifs sont appelés à jouer incidemment un rôle dans l'acquisition des mérites, reste essentiellement passive par rapport à sa finalité ; et en vertu de ce critère, elle ne peut aboutir.

Pour que le *karma* puisse servir comme instrument pour atteindre le but suprême, un certain nombre de conditions « techniques » doivent être satisfaites, dont trois sont d'une importance toute particulière ; elles peuvent servir ainsi de conclusion à cet article. Ce sont les suivantes :

1) Il doit y avoir une identification consciente de soi-même avec son propre *karma ;*

2) Il doit y avoir un juste discernement de ce qui constitue le « bon-*karma* » ;

3) Il faut reconnaître son *karma* comme déterminant sa vocation, son *dharma* personnel et spécifique.

Prenons chacune de ces conditions, tour à tour :

1) Identifier sa personnalité avec son *karma*, c'est reconnaître clairement qu'il est juste par essence, qu'il est juste dans le principe et juste dans les applications, y compris cette application spéciale que nous appelons « moi-même ». De la même manière, l'homme doit accepter son futur *karma* comme par anticipation : il doit s'attendre à récolter ce qu'il a semé, et rien d'autre.

Ce qu'il doit sans cesse se rappeler, c'est que le *karma* exprime l'équilibre inhérent de l'Univers, qui est toujours présent dans sa totalité, toute perturbation apparente de l'équilibre entrainant automatiquement sa réaction compensatrice par lequel est maintenu l'équilibre global ; le *karma* n'est donc pas seulement juste, mais il exprime le principe même de la justice, qui réside dans l'équilibre.

Pour l'homme, une attitude d'acceptation en face de l'état de son existence, en tant qu'il est déterminé par le *karma* antérieur, et aussi en face des inévitables événements de son existence tant que dure cet

état, ces événements étant les fruits du *karma*, est à la fois réaliste en soi et d'une saine morale. Cette attitude a souvent été stigmatisée comme un « fatalisme », particulièrement lorsqu'elle apparaît chez les Orientaux ; mais une telle critique est basée sur de fausses prémisses, sur une confusion entre la simple passivité de l'homme devant son destin et la *résignation* qui est une attitude intellectuelle, donc active, apparentée au détachement et reposant sur une compréhension réelle par un esprit libre de toute illusion optimiste.

Le fatalisme existe aussi, bien sûr : mais on ne peut en accuser un homme que s'il adopte une attitude désespérée en face d'éléments qui, encore indéterminés, offrent toujours, par là même, des possibilités d'action libre à un degré ou à un autre. Si, par exemple, sa maison prend feu, ou si son enfant tombe gravement malade, ce sont là les conséquences du *karma*, et elles doivent être acceptées en tant que telles ; mais rien ne prouve que laisser brûler sa maison, ou négliger d'appeler le médecin (dont la présence dans le voisinage est d'ailleurs également un fruit du *karma*) soient des conduites déjà prédestinées ; ce serait pousser la doctrine du *karma* trop loin que de s'abstenir d'une initiative raisonnable et possible en vertu d'une anticipation pessimiste du résultat prévu ; manque d'initiative et résignation sont deux choses très différentes.

L'attitude que nous venons de décrire se remarque souvent, il est vrai, parmi des gens très simples, surtout en Orient, de sorte que cette accusation de fatalisme n'est pas toujours injustifiée ; mais souvent aussi, cette attitude que l'on condamne comme fataliste ne l'est pas : elle a pour origine une résignation réelle en face de maux inévitables : et, dans ce cas, elle est absolument justifiée et raisonnable. De même, en sens inverse, la promptitude naturelle chez les Occidentaux à poursuivre une bataille apparemment perdue est souvent récompensée par un succès inattendu ; elle représente une autre sorte de réalisme : la volonté d'affronter le destin tant qu'il reste un espoir d'améliorer la

situation. Chacune de ces attitudes a sa place dans les affaires humaines, et comporte ses excès caractéristiques ; entre un fatalisme qui refuse toute pensée et une tendance à donner des coups de pied dans les murs, comment choisir ?

Le point à saisir, c'est que les fruits du *karma*, une fois mûris, doivent être acceptés pour ce qu'ils sont, comme intrinsèquement justes, donc sans un ressentiment qui, d'ailleurs, serait futile ; mais, en même temps, l'usage des ressources que l'homme a sous la main (grâce au *karma*) est justifié en attendant que soit dispensé le résultat final ; dans ces limites, une action qui tend à remédier au mal n'est nullement incompatible avec la résignation.

Bien que nous ayons assez longuement parlé d'acceptation parce que c'est là une étape importante, une pleine identification de l'être avec son *karma* nous mène encore plus loin. Pour la réaliser pleinement il est nécessaire de reconnaître un fait qui devrait être évident, mais que l'on néglige bien souvent : c'est qu'un homme *est* son *karma*, en ce sens que tous les éléments divers qui sont entrés dans la composition de sa personnalité empirique, de ce que lui-même et les autres prennent pour son « moi », sont tous des produits du *karma*, ainsi que les modifications à travers lesquelles passe cette personnalité au cours de son devenir : famille, biens, événements, maladies, vieillesse, etc. Sans ces produits « accidentels » du devenir, cette personnalité n'existerait pas ; lorsqu'ils se désagrègent, elle n'est plus. Il y a donc véritable identité entre le processus et le produit ; une fois ceci nettement reconnu, il devrait être possible de faire encore un pas pour créer une relation amicale avec son *karma*, comme *Sâvitri* fit naître l'amitié entre elle-même et la Mort lorsque celle-ci est venue lui prendre son mari, et en triompha de la sorte.

2) Venons-en à notre seconde question : qu'est-ce qui constitue le bon *karma* ?

Un laïque moyen répondrait sans doute ainsi : le mérite, le bon *karma* échoit à celui qui mène une vie vertueuse et dévote, observant les Préceptes,

se montrant compatissant envers les autres créatures de toutes sortes, et contribuant dûment à soutenir le *Sangha ;* si l'homme est un moine, il ajoutera peut-être à cette liste deux ou trois devoirs complémentaires ; mais, en gros, la réponse sera la même. Si on lui demande quels sont les fruits du *karma* méritoire, il dira probablement « une vie saine et joyeuse, une mort peu douloureuse, avec une nouvelle naissance dans la félicité, parmi les dieux ou dans un état semblable, ou encore sous forme humaine. Or, ces réponses qui en un sens sont acceptables, ne mènent guère à des aspirations élevées. L'attitude reste *samsarique ;* il n'y a ici aucune trace de pensée bouddhique dans le sens véritable.

Mais pour celui qui a ressenti, même très légèrement, le premier frémissement de « l'esprit de la *Bodhi* », une réponse différente s'impose. Avant de décider si son *karma* est « bon » ou « mauvais » il tentera de savoir, par-dessus tout, si ce *karma* le place ou non dans des circonstances favorables pour embrasser « la seule chose nécessaire », selon la parole du Christ : les récompenses attribuées au mérite et qu'il n'est possible d'évaluer que selon l'échelle des valeurs *samsariques* n'ont pas d'attrait pour un tel homme. Une béatitude qui ne comporterait pas l'opportunité essentielle n'est pas loin d'être pour lui un enfer.

Une fois qu'un homme embrasse ce mode de pensée, sa manière de mettre l'accent sur tel ou tel critère d'évaluation des choses, autour de lui et dans le monde en général, ne peut que changer radicalement, puisqu'elle sera guidée dans chaque cas par cette considération suprême : est-ce que ceci conduit à la Lumière, ou non ? et, si oui, dans quelle mesure ? Cette idée devient la pierre de touche des jugements portés sur toutes choses, grandes et petites ; rien ne pourra échapper, désormais, à une nouvelle évaluation selon cet éclairage.

Selon ce critère, une mendiante illettrée du Thibet, forte de sa foi dans le Bouddha, a un sort plus enviable que beaucoup de professeurs éminents d'autres pays, dont les recherches purement *samsariques* qu'ils poursuivent comme des obsédés constituent un

obstacle cent fois plus insurmontable que pour cette pauvre femme le simple analphabétisme, joint à une certaine superstition : au total, l'analphabétisme pourrait même être porté à son crédit, puisqu'il aura efficacement protégé son esprit de la contagion de la littérature à bon marché — ou l'aurait fait si elle était née en Europe, puisqu'au Thibet, avant l'arrivée des communistes, la littérature profane était inconnue, et que tout était plus ou moins en relation avec le sacré ; bien entendu, il en serait de même dans toute société pleinement traditionnelle, en Orient ou en Occident. Pour en revenir à la femme et au professeur, la foi simple de la première, si limitée soit-elle, doit compter comme connaissance élémentaire, alors qu'une érudition colossale axée non vers le centre, mais vers d'innombrables phénomènes périphériques, doit être considérée comme une forme d'ignorance particulièrement prétentieuse. Donc, renaître sous la forme de cette mendiante, pour le professeur, serait un gain à peu près total : pour elle, l'inverse serait une perte également totale.

Un Thibétain a demandé un jour à un voyageur anglais : « Pourquoi tenter de supprimer toutes les superstitions, puisqu'en fin de compte, tout ce qui existe en dehors de la *Bodhi*, et tout ce qui n'y mène pas, n'est que superstition ? » De même, un Mongol a demandé un jour à l'auteur si c'était vrai que les Britanniques, comme on le lui avait dit, étaient tous dénués de cette superstition qu'on trouve parmi les habitants de son propre pays ou du Thibet. Instruit de quelques-unes des superstitions encore courantes en Europe, il dit avec un soulagement évident : « Alors il y a encore de l'espoir pour ces gens, puisque leur esprit n'est pas complètement fermé (il aurait pu dire stérilisé) aux choses invisibles. » Ces exemples — on pouvait en donner cent autres — devraient suffire à illustrer le principe dont il s'agit.

Les gens parlent de prospérité comme s'ils y avaient droit, sans tenir compte de leur *karma*, et de l'adversité comme s'ils n'y avaient aucune part. Mais ici encore, il faut distinguer à la lumière des différents fruits karmiques. Pour un homme doué de lucidité intérieure, une prospérité qui tendrait à accroître la

distraction (ce n'est pas toujours le cas) devrait être envisagée comme marquant un recul du point de vue des fruits, tandis qu'une adversité qui servirait à lui ouvrir les yeux devrait être considérée comme un bienfait et non comme une punition ; ainsi, les mérites acquis peuvent parfois valoir à l'homme l'adversité, et un *karma* défavorable pourrait le placer dans la prospérité comme dans un relais sur la route de l'enfer.

Par exemple, les premiers martyrs chrétiens y auraient-ils gagné si, au lieu d'affreuses souffrances qu'ils eurent à subir, ils étaient nés, par exemple, à New York, sous la forme d'hommes d'affaires opulents ? Le moine thibétain qui a été assassiné pour avoir refusé de prêcher contre la religion sur l'ordre des communistes, ou l'humble serviteur qu'ils ont également assassiné parce qu'il s'obstinait à affirmer que le propriétaire féodal qu'il avait servi ne l'avait pas opprimé, étaient-ils les victimes d'un mauvais *karma* ou les bénéficiaires d'un bon *karma ?* A brève échéance ils ont tous deux souffert, à longue échéance ils ont tous les deux gagné la couronne du martyre ; c'est à chacun de juger ce qui, dans chaque cas semblable, est le critère décisif. Il faut se rappeler que dans le *samsara* il n'y a pas de catégories absolues : tout critère peut être interprété de deux façons. Aussi, chaque cas qui se présente doit-il être considéré selon ses propres données, en fonction de l'unique intérêt suprême ; sinon les conclusions qu'on en tirera seront inexactes et incertaines.

Un autre exemple, tiré d'un domaine tout à fait étranger au monde bouddhiste, pourra fournir un dernier anneau pour boucler la chaîne de ce raisonnement. Je me rappelle avoir assisté au Covent Garden, il y a quelques années, à une représentation de l'opéra de Wagner, « La Walkyrie ». C'était la scène où Wotan, le chef des Dieux, va condamner sa fille Brunhilde, la guerrière célestielle, à la privation de sa divinité pour avoir désobéi à l'ordre qu'il lui avait donné de prendre le parti de Hunding et, avec lui, des lois morales conventionnelles, contre Siegfried qui représente ici la cause de la vérité, l'exception

qui confirme la rège. Cette histoire a été tirée par Wagner d'un ancien mythe germanique, un récit symbolique, c'est-à-dire chargé d'un message métaphysique auquel le compositeur a dû être instinctivement sensible, même s'il n'en a pas consciemment pénétré la pleine signification.

Le point décisif de l'histoire est que Wotan, pour punir sa fille, la transforme en une femme ordinaire ; c'est-à-dire que Brunhilde est contrainte d'échanger un état qui, bien qu'il comporte des pouvoirs supérieurs, reste périphérique, en faveur de l'état humain, qui est central. Donc, la punition apparente devient en fait une récompense ; en outre, selon le mythe, Brunhilde, devenue femme, épouse Siegfried le héros solaire — et n'oublions pas que le caractère solaire est un des attributs traditionnels du Bouddha. Cette coïncidence spirituelle est d'autant plus remarquable qu'il n'existe aucun lien historique possible entre les deux traditions. Si nous traduisons l'épisode en termes bouddhiques, le bon *karma* de Brunhilde, grâce au discernement dont elle a fait preuve en face d'un choix décisif, lui a mérité une place sur l'axe de la Délivrance ; c'est là l'essentiel, la punition n'étant qu'incidente. Tout cela m'est venu en un éclair, alors que je demeurais envoûté par cette musique merveilleuse : elle a ainsi joué le rôle d'*upâya*, de catalyseur d'une sagesse cachée dans l'antique mythologie germanique et scandinave, et qu'autrement je n'aurais peut-être jamais découverte.

3) Troisième et dernier point : le *karma* comme déterminant la vocation de l'homme, son *dharma* spécifique :

Nous avons dit, en discutant le premier de ces trois points, qu'un homme représente son *karma* dans la mesure où il lui doit tous les éléments divers qui entrent dans la composition de sa personnalité humaine : il ne s'y trouve rien dont il puisse dire que cela lui appartient en propre, au sens d'une constance ou d'une ipséité intrinsèque.

Tout ce que nous recevons par l'intermédiaire de notre *karma* est nécessairement délimité ; cela inclut certains éléments et en exclut d'autres ; ainsi se

marquent les bornes positives et négatives de la personnalité en cause. De la même manière nous sont révélées les possibilités d'action qui s'offrent à nous, ainsi que les possibilités de pensée, puisque là encore il s'agit d'une sorte d'activité également comportant ses limites propres. Les choses qui nous manquent ne peuvent être utilisées : chacun doit se servir de l'outillage physique ou mental, qui lui a été donné ; ce qui signifie en fait que nous sommes qualifiés pour certaines tâches et non pour d'autres : la tendance de notre vocation nous est ainsi indiquée, et lorsque nous nous efforçons de trouver notre centre, il y a déjà là un précieux avertissement.

Les Bouddhas ont suivi ce même chemin avant nous ; ils ont laissé leur tradition comme une boussole indiquant aux hommes la bonne direction, ainsi que différents « moyens de grâce », parmi lesquels « la Noble Voie aux huit embranchements » et bien d'autres.

Ce que les Bouddhas ne font pas, cependant, c'est de *connaître à notre place*. Chacun doit approcher de la Connaissance selon sa propre démarche, car l'expérience de chacun ne peut se répéter : chacune des possibilités de l'Univers demeure unique.

Que personne ne se sente découragé parce que sa connaissance est encore faible ; qu'il pense plutôt à l'élargir par tous les moyens à sa disposition ; faible ou non, cette connaissance constitue déjà une étincelle, et avec une étincelle il est possible d'allumer une lampe plus brillante afin de poursuivre sa route.

Puisse cette lumière croître, pour chacun de nous, jusqu'à atteindre l'éclat et la grandeur d'une Lune de *Vaisak**.

Marco PALLIS.

---

* *Vaisakha Pûrnima*, la pleine lune du mois de mai, sous laquelle le Bouddha, assis au pied de l'Arbre du Monde, a atteint la Connaissance Suprême.

LE BENJAMIN MINEUR

Schéma analytique et choix de textes

(suite et fin)

Ch. 70. — *Du ministère multiple du discernement vrai.*

« A son ministère appartient d'écouter avec attention (*attendere diligenter*), de porter souvent sa lumière sur la manière dont l'intelligence (*animus*) progresse chaque jour, sur la façon dont il lui arrive de défaillir. Il lui appartient de voir à quelles pensées il va s'attaquer plutôt, et quels sentiments il va frapper...

« Notre Joseph doit parfaitement connaître, autant qu'il lui est possible, la totalité de la condition de l'homme intérieur et extérieur, ainsi que sa manière d'être, et non seulement il devra chercher avec pénétration et scruter avec intensité ce qu'il est (sous le rapport des qualités) mais aussi ce qu'est son essence (*esse*). »

Ch. 71. — *La double descendance de la raison : d'abord la grâce du discernement, ensuite la grâce de la contemplation.*

« Longtemps après la naissance de Joseph, Benjamin vient au monde, car l'âme longtemps exercée à la connaissance de soi, bien qu'elle ne soit pas encore parfaitement instruite, n'est-elle pas élevée vers la connaissance de Dieu ? En vain, il élève l'Œil du cœur pour voir Dieu, celui qui n'est pas encore capable de se voir soi-même. Que l'homme apprenne donc à connaître ses propres invisibles avant de prétendre pouvoir appréhender les invisibles de Dieu... »

Ch. 72. — *Comment par la connaissance parfaite de soi l'âme est soulevée à la contemplation de Dieu.*

« Le premier et principal miroir (*speculum*) pour voir Dieu (*ad videndum Deum*), l'âme intelligente (*animus rationalis*) le trouve en soi-même. Car si « les invisibles de Dieu, par les choses créées, deviennent visibles à l'intelligence » (Romains, 1, 20), où, je me le demande, trouvera-t-elle les « vestiges » de la connaissance plus

clairement imprimées que dans son image ? Car nous lisons (dans la Genèse, ch. 1) et nous croyons que l'homme, quant à son âme, a été fait à la ressemblance de Dieu ; pour cette raison, tant que nous marchons par la foi et non selon la vision directe (*non per speciem*) (II Cor. 5), tant que nous voyons *per speculum et in aenigmate* (I Cor. 13), nous ne pouvons donner à notre vision, pour ainsi dire « imaginative » (*imaginariam visiorem*), un miroir supérieur à l'âme intelligente (*spiritus rationalis*).

« Qu'il polisse donc son miroir, qu'il purifie son esprit (*spiritus*), celui qui a soif de voir son Dieu. C'est pourquoi le véritable Joseph ne manque pas de posséder ce miroir, de le polir et de le regarder sans cesse. De le posséder, pour ne pas rester fixé en bas, précipité à terre par l'amour (des choses terrestres). De le polir, pour qu'il ne se salisse pas de la poussière des vaines pensées. De le regarder, pour ne pas détourner le regard de son intention vers de vains soucis.

« Une fois le miroir poli, et lorsqu'il aura été regardé longtemps et assidûment, une certaine clarté de la lumière divine commence à briller en lui, et le rayon infini d'une vision insolite (*immensus quidam insolitae visionis radius*) apparaît aux yeux. C'est cette lumière qui a baigné les yeux de celui qui disait : « La lumière de Ton visage est imprimée sur nous comme un signe, Seigneur, et Tu m'as donné une joie dans mon cœur » (Ps. 4, 8). Par la vision de cette lumière qu'elle a admirée en elle, l'âme est enflammée d'une manière admirable, et elle est rendue capable de voir la lumière qui est au-dessus d'elle. Par cette vision, dis-je, l'âme regarde la flamme du désir de voir Dieu, et elle prend confiance.

« C'est pourquoi, la *mens*, qui brûle déjà du désir de cette vision, si elle espère aussi ce qu'elle désire, c'est qu'elle n'ignore pas qu'elle a déjà conçu Benjamin. Car, en espérant, elle le conçoit, en le désirant, elle lui donne naissance, et, plus son désir s'accroît, plus s'approche le moment de la naissance (de Benjamin). »

h. 73. — *Qu'il est pénible et difficile d'obtenir la grâce e la contemplation.*

« Dans le si grand tourment de l'effort de ce jour-là, dans l'immensité d'une telle douleur, Benjamin naît et Rachel meurt, car lorsque l'esprit de l'homme est saisi (*rapitur*) au-dessus de lui-même, il s'élève loin au-dessus de toutes les difficultés du raisonnement humain. Car lorsque, élevé au-dessus de lui et saisi en extase (*rapta in extasi*), l'esprit contemple la lumière de la Divinité (*lumen divinitatis*), toute raison humaine succombe. Qu'est-ce en effet que la mort de Rachel, sinon la disparition de la raison ».

Ch. 74. — *Du genre de contemplation qui est au-dessus de la raison.*

(Il y a trois genres de « visions » de Dieu :) « par la première, Dieu est vu par la foi, par la seconde Il est connu par la raison et par la troisième, il se laisse voir (*cernitur*) dans la contemplation ».

« Ainsi, la première vision s'étend jusqu'au premier ciel, la seconde jusqu'au second ciel, et la troisième jusqu'au troisième ciel. La première est infra-rationnelle, la troisième supra-rationnelle (23). Les hommes peuvent atteindre le premier et le deuxième ciel, mais celui qui est supra-rationnel, ils ne peuvent nullement l'atteindre, à moins qu'ils ne soient saisis, dans un transport de leur esprit (*per mentis excessum*), au-dessus d'eux-mêmes. Par Benjamin, nous devons comprendre (*intelligere*) ce genre de contemplation qui surpasse la raison, et nous interpréterons dans ce sens la mort de la mère de Benjamin ».

Ch. 75. — *De la suréminence des théophanies spirituelles.*

« Que l'effort premier et essentiel de l'âme qui s'efforce de s'élever à la hauteur de la science soit de se connaître elle-même. La grande hauteur de la science de soi-même, qu'il la connaisse parfaitement : montagne grande et élevée, telle est la connaissance parfaite de l'esprit intelligent.

« Cette montagne surpasse les sommets de toutes les sciences de ce monde, elle regarde de haut toute philosophie, toute science du monde. Qu'a trouvé de tel Aristote ou Platon, qu'a pu trouver de semblable la foule des philosophes ?

Certainement, s'ils avaient pu monter sur cette montagne au sommet de leur intelligence (*ingenium*) (24), si à se trouver eux-mêmes leurs travaux suffisaient, s'ils s'étaient parfaitement connus eux-mêmes, jamais ils n'auraient adoré d'idoles, jamais ils n'auraient ployé la nuque de la créature (devant ces idoles), jamais ils n'auraient élevé la tête contre le Créateur... »

« Qui parvient à la connaissance parfaite de soi, déjà saisit le sommet de la montagne ».

---

(23) La deuxième est naturellement la vision « rationnelle ». Les trois « cieux » dont il s'agit sont désignés ailleurs par l'auteur sous les qualificatifs : *imaginale, rationale* et *intellectuale.*

(24) Richard ne peut désigner le « sommet de l'intelligence » des philosophes par *mens* ou par *intelligentia*, car cela reviendrait à dire que l'on peut arriver à la connaissance de soi et à la contemplation en dehors de la foi au Christ. Et il ne peut ni ne veut suggérer cela. C'est pourquoi il emploie le mot *ingenium* qui désigne l'intelligence sous le rapport de l'habileté, de l'invention.

Ch. 76. — *Qu'il est rare, et quel bonheur, d'entrer dans l'intimité des théories spirituelles et de les changer en joie (?).*

« Monter et se tenir debout au sommet appartiennent à la vertu. Habiter et se reposer appartiennent à la félicité »...

Ch. 77. — *Qu'en vain nous nous efforçons vers les sommets sans la grâce prévenante.*

« Toi qui te hâtes vers les hauteurs, tu marches en sécurité si la Vérité te précède : sans Elle, tu travailles en vain ».

Ch. 78. — *Ce que vaut la connaissance de soi.*

« Veux-tu voir le Christ transfiguré ? Monte sur cette Montagne, apprends à te connaître toi-même. Veux-tu voir sans aucun guide (*index*) Moïse et Elie, veux-tu, sans docteur, ni narrateur connaître la Loi et la Prophétie ? Monte sur cette montagne, et apprends à te connaître toi-même. Veux-tu connaître les arcanes du secret du Père, monte sur cette montagne, apprends à te connaître toi-même. Car c'est du ciel qu'elle descendit cette parole : « *Gnôthi séauton* », c'est-à-dire « Connais-toi toi-même ».

Ch. 79. — *Par quels modes parvenons-nous à la hauteur de la science.*

Ch. 80. — *Comment, par nos efforts immenses, s'offrira la révélation divine.*

Ch. 81. — *Que suspecte doit être toute révélation que l'attestation des Ecritures ne confirme pas.*

Ch. 82. — *Les choses de la révélation divine que l'esprit voit dans un transport* (per excessum) *sont incompréhensibles.*

« Ce qui s'est passé sur la montagne est grand, mais voici que ce qui vient après est encore plus grand. Ce qui s'est passé sur la montagne, les disciples qui se tiennent là, debout, le contemplent totalement, mais ils ne tombent pas encore la face contre terre. Ils n'entendent pas encore la voix du Père, et celui qui l'entend ne se prosterne pas encore. Rachel n'est pas encore morte, et Benjamin n'est pas encore né.

« Mais bientôt, lorsqu'a tonné la voix du Père, cette voix terrasse les disciples. Au bruit de tonnerre de la

voix divine (25), celui qui entend cette voix tombe, car, devant ce qui est inspiré en mode divin (*divinitus*), le pouvoir de compréhension de l'intelligence humaine succombe, et si l'intelligence n'abandonne pas l'étroitesse du raisonnement humain, elle ne peut dilater le repli intérieur de l'intelligence (*intelligentiae sinus*) pour saisir les mystères (*arcanum*) de l'inspiration divine (26).

Ainsi, celui qui entend tombe, lorsque défaille la raison de l'homme. Alors meurt Rachel, pour que naisse Benjamin. De même, par la mort de Rachel est figurée aussi la prosternation des disciples, à moins que ne soit symbolisée la mort de ces trois choses chez les trois disciples : la sensibilité, la mémoire et la raison. Là, la sensibilité corporelle, la mémoire des choses extérieures et la raison humaine sont « interrompues » (*intercipitur*), lorsque l'esprit, saisi au-dessus de lui-même (*supra semetipsam rapta*), est élevé en ce qui est divin »... (27)

---

(25) Pour le récit de la Transfiguration voir Matth. 17, 1-13 ; Luc 9, 28-36 ; Marc 9, 2-10.

On sait que parmi les disciples présents à la Transfiguration étaient Saint Jean et son frère Saint Jacques appelés par le Christ « Boanergès », ce qui signifie « fils du Tonnerre » (Marc, 3, 17). Ce « nom » qui désignait la nature essentielle de ces deux disciples se trouve confirmé par ce qu'ils disent à Jésus à propos des Samaritains inhospitaliers : « Seigneur, veux-tu que nous commandions que le feu descende du ciel et les consume ? »

Rappelons aussi que René Guénon (in *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, p. 190), au sujet du *vajra* tibétain, écrit que « la foudre est associée à l'idée de paternité divine ».

(26) Le mot *arcanum* est formé sur *arca* = arche, d'où son sens de mystère divin.

(27) On se rappellera à ce propos le texte de Dante cité par M. Pierre Ponsoye dans *Intelletto d'Amore, Etude Traditionnelles*, mai-juin 1962, p. 115. Mais comme la suite du passage en question, aimablement communiqué par M. Ponsoye, est elle-même d'un intérêt particulier ici, nous reprenons l'ensemble du texte de Dante :

« Dans cette vie, l'intellect humain, par sa connaturalité et affinité avec la substance intellectuelle séparée (i.e. l'Intellect Universel), quand il s'élève, s'élève tant, qu'à son retour la mémoire lui manque, du fait d'avoir transcendé l'état humain. C'est à quoi fait allusion l'Apôtre (dans sa IIe Epître) aux Corinthiens : « Je connais un homme qui fut ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps ou hors de son corps, je ne sais, Dieu le sait) ». Et si cela ne suffit pas aux envieux, qu'ils lisent Richard de Saint-Victor, et ils cesseront d'être jaloux ».

Ce texte montre bien que, si Dante, au chant X de son *Paradis* a mis Richard au nombre des Sages qui forment une couronne autour du Poète, c'est en raison de la doctrine de l'*excessus mentis*.

Ch. 83. — *L'esprit qui se tient au plus profond de lui-même* (in intimis) *perçoit les divines révélations.*

« Il est juste qu'une telle révélation ne soit faite que sur la Montagne et que l'élévation profonde de ce grand mystère et sa profondeur élevée ne doivent pas être révélées dans la vallée. Car ceux qui, par leur genre de vie (*conversatio*) et leur pensée (*cogitatio*), demeurent encore dans la bassesse, se montrent indignes de l'honneur de ce don. « Qu'il monte donc, l'homme, au cœur élevé », qu'il monte sur cette Montagne (28), s'il veut saisir, s'il veut connaître ce qui surpasse l'intelligence humaine. Qu'il monte par lui-même au-delà de lui-même (*per semetipsum supra semet ipsum*).

« Par la connaissance de soi à la connaissance de Dieu. Que l'homme s'instruise d'abord dans l'image de Dieu qu'il s'instruise dans sa ressemblance (29) sur ce qu'il doit penser de Dieu. L'ascension de cette Montagne, nous l'avons dit, appartient à la connaissance de soi, et ce qui se passe au-dessus de la Montagne conduit à la connaissance de Dieu. Sans aucun doute l'une appartient à Joseph et l'autre à Benjamin.

« L'intelligence (*mens*) qui ne s'élève pas à la considération de soi-même, comment l'aile de sa contemplation s'envolerait-elle ? Sur cette Montagne, le Seigneur descend, Moïse monte. Sur cette montagne le Seigneur enseigne tout ce qui concerne la construction du Tabernacle, et Moïse reçoit cet enseignement. Que doit-on comprendre par le Tabernacle de l'Alliance, sinon l'état de perfection (*status perfectionis*) ?

« Et celui, donc, qui monte sur cette Montagne, qui est attentif, qui cherche longuement, qui, enfin, trouve ce

---

(28) Le curieux rapprochement que fait Richard entre le « cœur élevé » (Ps. 63, 8 de la Vulgate) et la « montagne » ne manque pas d'intérêt. En effet, lorsque le cœur « s'élève », dans ce mouvement, il parvient au sommet de l'être, c'est-à-dire à son intellect, à la Montagne de la parfaite connaissance de soi. On peut remarquer d'ailleurs que Richard emploie souvent indifféremment *oculus cordis* et *oculus mentis*.

(29) A propos de la doctrine de l'image de Dieu et de la ressemblance avec Dieu, voici ce qu'écrit Richard dans le *Liber exceptionum* (Livre I, chap. I ; éd. Châtillon, p. 104) :

« Dieu a fait la créature intelligente à Son Image et à Sa ressemblance : à son Image selon la *ratio*, à Sa ressemblance selon la dilection (*dilectio*). A Son image selon la connaissance de vérité, à Sa ressemblance selon l'amour de la vertu. A Son image selon l'intellect (*intellectus*), à Sa ressemblance selon l'amour (*affectus*). Ainsi, le Dieu créateur a fait la créature intelligente à son image et à sa ressemblance pour que, Lui ressemblant, il aime Dieu, et qu'en connaissant et aimant Dieu il Le possède, et, Le possédant, qu'il soit dans la béatitude ».

qu'il est, il lui reste à connaître par la révélation divine ce qu'il devra être, quel temple de l'esprit (*mentis aedificium*) il faudra préparer à Dieu, et par quelles soumissions il conviendra de plaire à Dieu.

« L'intelligence, donc, qui, jusqu'à présent, s'est éparpillée en vains désirs, qui s'est gaspillée çà et là en des pensées éparses, quand, crois-tu, méritera-t-elle de recevoir cette grâce ? Elle qui ne peut encore se rassembler dans son unité (*in unum colligere*), qui n'a pas su encore entrer en elle-même, quand pourra-t-elle monter dans la contemplation vers ce qui est plus haut qu'elle-même ? »

Ch. 84. — *Comment l'esprit devra se rassembler à l'intérieur, lui qui soupire après la contemplation des réalités célestes.*

« Qu'il apprenne donc à réunir les « dispersés » d'Israël, qu'il s'applique à restreindre les distractions de l'esprit, qu'il s'accoutume à résider dans sa propre intériorité (*in intimis sui*), à oublier toutes choses extérieures, celui qui aspire à la contemplation des choses célestes, qui soupire après la connaissance du divin.

« Qu'il fasse une « église » non seulement de ses désirs, mais aussi de ses connaissances, pour apprendre le bien véritable, le seul amour, et la seule pensée incessante : « Dans les Eglises, bénissez Dieu » (Ps. 67).

« Car, dans cette double Eglise des désirs et des pensées, dans cette double unanimité des ardeurs et des volontés, Benjamin est ravi (*rapitur*) « in excelsum », et l'esprit, divinement inspiré, est élevé vers les hauteurs : « Là, dit-il, le jeune Benjamin dans un transport de l'esprit » (*Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*). Où, crois-tu, sinon dans les Eglises ? « Dans les Eglises, bénissez Dieu, le Seigneur, ô vous qui êtes issus des sources d'Israël ! » (Ps. 67). C'est là qu'est le jeune Benjamin dans un transport de l'esprit.

« Cependant, avant de faire de ses pensées ou de ses désirs une Eglise, il faut en faire une Synagogue.

On sait que Synagogue signifie « réunion » (*congregatio*) et Eglise « convocation ». C'est une chose de contraindre les êtres à l'unité sans leur consentement ou contre leur volonté, et c'en est une autre d'aller spontanément à la rencontre (des autres) à l'appel de qui nous y invite. Les choses insensibles et les bêtes peuvent être « réunies », mais elles ne peuvent être « convoquées ». Tandis que la réunion des êtres raisonnables eux-mêmes pour qu'elle puisse être appelée à juste titre « convocation », il faut qu'elle se fasse par un mouvement spontané.

« Tu vois, ainsi, quelle distance il y a entre la « convo-

cation » et la « réunion », entre l'Eglise et la Synagogue. Par suite, si tu sens que tes désirs sont émus par les plaisirs extérieurs, et que tes pensées sont continuellement attachées à eux, force-les, avec beaucoup de soin, à entrer, et tu pourras faire d'eux, du moins, une Synagogue. Car, chaque fois que nous ramenons à l'unité les errements de l'esprit, et que nous fixons tous les mouvements de notre cœur dans un désir unique d'éternité, ne faisons-nous pas de cette « famille » intérieure une Synagogue ?

« Mais lorsque la foule de nos désirs et de nos pensées, attirée par le goût de cette douceur intérieure, aura appris à se réunir spontanément à un signe de la raison et à demeurer immobile dans la profondeur (de l'âme), elle pourra, plus tard, être jugée digne peut-être du nom d'Eglise.

« Apprenons donc à n'aimer que les seuls biens intérieurs, apprenons à penser à eux seuls plus souvent, et nous saurons quel Benjamin aimer, et, sans aucun doute, nous ferons des églises. »

Ch. 85. — *Qu'il est bon et doux de posséder intimement la grâce de la contemplation.*

« Dans de semblables églises, Benjamin habite dans la joie, il y éprouve d'admirables délices, et comme il ne peut déjà se contenir lui-même en raison de sa joie, il est amené au-dessus de lui-même, et élevé au plus haut par l'*excessus mentis*. Car si notre Benjamin ne se reposait pas avec délices dans la contemplation de sa propre intimité, Moïse n'aurait sûrement pas écrit de lui : « Benjamin, le bien-aimé du Seigneur, habitera en Lui avec confiance. Tout le jour, il demeurera comme dans une chambre nuptiale, et il se reposera entre ses bras » (30). Pourquoi, crois-tu, ce Benjamin passe-t-il toute la journée dans la chambre nuptiale ? Pourquoi se repose-t-il là sans cesse au point qu'il ne peut même pas sortir un moment ?

« Nous n'ignorons pas que l'époux et l'épouse habitent ensemble dans la chambre nuptiale, occupés l'un avec l'autre aux douceurs de l'amour, réchauffés par leurs étreintes, et par leur tendresse réciproque. Quelle qu'elle soit, la bien-aimée de notre Benjamin l'emporte sur toutes les autres par le privilège de son admirable beauté et de ses parfaites proportions, elle dont l'intimité ne peut jamais lasser et dont on ne peut abandonner les embrassements un instant.

« Mais si nous connaissons déjà la parole de Benjamin, nous ne pouvons douter un instant de la grande beauté de sa bien-aimée : « J'ai dit à la Sagesse : « Tu es ma

(30) Deut. 33, 12.

sœur », et j'ai appelé la Prudence mon amie » (31). Voulez-vous entendre pourquoi il n'a pu se lasser de la beauté de sa bien-aimée, qu'il appelle sa sœur et son amie à cause de l'amour pur et très ardent qu'il lui porte ? « Entrant dans ma maison, dit-il, je me reposerai avec elle. Car l'intimité avec elle ne cause aucune amertume, ni son commerce aucun ennui, mais au contraire la joie, et son amitié est douceur » (32).

« Que chacun dise ce qu'il comprend : pour moi, je ne trouve pas d'autre raison qui tienne ainsi l'être intérieur tellement « lié » qu'il ne puisse pas du tout sortir. Je sais une chose : quiconque brûle du désir d'une telle « amie» plus il la connaît intimement, plus il l'aime et plus fort s'enflamme son désir. Si le commerce que l'on a avec elle est fréquent, le désir ne diminue pas mais au contraire s'augmente et l'embrasement de l'amour s'enflamme de plus en plus. Il n'est donc pas étonnant que ce Benjamin demeure tout le jour dans la chambre nuptiale, lui qui goûte (*fruitur*) la douceur d'une telle épouse, et qui, reposant entre ses bras, jouit toujours de son amour. Comme tu peux le penser, il éprouve de nombreux *excessus mentis*, très souvent il est élevé en extase et enlevé au-dessus de lui-même, tandis que, enthousiasmé par la grandeur de sa beauté, il est tenu en suspens par l'admiration et, sans aucun doute, est comblé de ce qu'on peut lire de lui (dans les Ecritures) : « Le jeune Benjamin dans un transport de son esprit... »

« Il faut remarquer la façon dont les Ecritures viennent lui apporter leur témoignage : ce que le Prophète Moïse désigne par la mort de Rachel, ce que l'Evangéliste désigne par la prosternation des disciples, le Psalmiste l'exprime chez Benjamin par l'*excessus mentis*. »

Ch. 86. — *Les deux genres de contemplation.*

« Nous pouvons pourtant, par la mort de Rachel et par l'*excessus mentis* de Benjamin, comprendre logiquement des genres différents de contemplation. Il est clair qu'il y a deux genres de contemplation qui dépassent la raison et l'un d'eux appartient à Benjamin. Le premier est supra-rationnel, mais n'est pas contraire à la raison ; le second, par contre, est à la fois supra-rationnel et hors de toute raison.

« Les réalités qui sont supra-rationnelles mais non contraires à la raison, sont celles qui, malgré la présence de la raison, ne peuvent être ni trouvées ni prouvées par aucune raison. Mais les réalités dont nous disons qu'elles sont supra-rationnelles et hors de toute raison, à celles-là, toute raison humaine, semble-t-il, est opposée. Ces derniè-

(31) Prov. 7, 4.
(32) Sagesse, 8, 16.

res sont par exemple celles que nous croyons concernant l'unité de la Trinité, et beaucoup d'autres que nous tenons de l'autorité irréfragable de la foi, comme par exemple le corps du Christ. En effet, que dans la Nature une et simple, il y ait une triple Personne, ou encore qu'un corps un et identique puisse être au même moment dans des lieux différents (33), aucune raison humaine ne peut l'admettre, et contre de telles affirmations toute logique semble, sans aucun doute, s'élever.

« Tels sont donc les deux genres de contemplations, dont l'un concerne la mort de Rachel et l'autre l'*excessus* de Benjamin. En premier lieu, Benjamin tue sa mère, lorsqu'il surpasse toute raison ; en second lieu, il s'excède aussi lui-même, lorsqu'en connaissant par révélation divine, il transcende le mode de l'intelligence humaine.

« Il faut faire attention à cela non seulement chez Benjamin mais aussi chez tous ses frères, et il faut même remarquer avec soin comment, dans d'innombrables textes, l'Ecriture divine, au sujet du même fait, ici en donne un sens large, ailleurs un sens strict, ou encore en modifie le sens.

« En général, l'Ecriture précise ces modes successifs de significations par plusieurs termes, et elle indique le sens voulu tantôt par un lieu, tantôt par un acte, tantôt encore par n'importe quelles autres circonstances. Il est déterminé par un lieu par exemple, lorsque nous lisons que Benjamin descendit en Egypte ; par un acte, comme lorsque Joseph et Benjamin se précipitent l'un vers l'autre pour s'étreindre et s'embrasser. »

Ch. 87. — *Comment la contemplation meurt dans la méditation, et comment la méditation s'élève à la contemplation.*

« Quelle est la signification de la descente de Benjamin en Egypte ? C'est qu'il fait revenir l'*intuitus mentis* (i.e. le regard de l'esprit) de la contemplation des réalités éternelles vers la contemplation des choses temporelles, qu'il détourne les rayons de son intelligence (*radios intelligentiae*) de la lumière d'éternité, c'est-à-dire du pôle du ciel (*vertex coeli*) jusqu'aux ténèbres de ce qui change, et que, dans la grande confusion des choses sujettes à l'alternance, il considère avec attention la raison des jugements divins, et pour une grande part, les pénètre ?

« Quelle est la signification de la rencontre de Joseph et de Benjamin et de leur baiser ? N'est-elle pas que la méditation et la contemplation, souvent, vont au-devant l'une de l'autre avec l'approbation de la raison ? Car, s'il est permis de faire une remarque générale, de même que

(33) Il s'agit ici du mystère eucharistique.

l'on peut comprendre par Benjamin la grâce de la contemplation, de même, par Joseph, la grâce de la méditation.

« Plus proprement et plus expressément, cependant, par Benjamin est désignée l'intelligence pure (*intelligentia pura*), et par Joseph la prudence véritable (*prudentia vera*). Par Benjamin, est désigné le genre de contemplation qui s'attache aux invisibles, et par Joseph le genre de méditation qui concerne les actes.

« La compréhension des réalités invisibles appartient à l'intelligence pure, et la vigilance des mœurs concerne la prudence véritable. Nous appelons intelligence pure celle qui ne comporte aucune imagination (34), et prudence vraie, celle qui s'oppose à la prudence de la chair. La prudence vraie est celle qui cherche à acquérir, à multiplier et à conserver les vrais biens ; au contraire, la prudence de la chair est celle qui cherche tout cela en vue des biens périssables, et selon laquelle « les enfants de ce siècle sont dits plus prudents que les fils de la lumière » (35).

« Ainsi, chaque fois que Joseph se jette au cou de Benjamin, chaque fois la méditation s'achève en contemplation. Benjamin reçoit son frère qui se précipite vers lui, quand, du travail de la méditation, l'âme (*animus*) se dresse dans la contemplation. Et Benjamin et Joseph s'embrassent, quand la révélation divine et la logique humaine s'accordent en une seule attestation de vérité. Est-ce que tu ne vois pas comment l'Ecriture divine donne des significations successives à une seule et même chose, alors qu'en même temps, elle ajoute un détail qui permet à son sens de ne pas changer complètement ?

« Dans la mort de Rachel, la contemplation s'élève au-dessus de la raison ; dans l'entrée de Benjamin en Egypte, la contemplation descend jusqu'à l'imagination, dans le baiser de Benjamin et de Joseph, l'intelligence humaine applaudit la révélation divine. »

Richard de Saint-Victor

Traduit du latin et annoté par Hélène Merle

(34) A propos de l'*intelligentia*, Richard dit ailleurs (*Benjamin Majeur*, L.I., c. 3, P.L. 196/67) : « Par l'intelligence, le pli intérieur de l'esprit (*sinus mentis*) est ouvert à l'infini, et le tranchant (*acies*) de l'esprit contemplatif est affilé (*acuitur*) pour qu'il devienne capable de comprendre beaucoup, et qu'il soit perspicace pour pénetrer les choses subtiles ».

(35) Luc, 16, 8.

CHAMANISME PEAU-ROUGE

Par « Chamanisme » nous entendons les traditions d'origine « préhistorique » propres aux peuples mongoloïdes, y compris les Indiens d'Amérique (1) ; en Asie, nous rencontrons ce Chamanisme proprement dit, non seulement en Sibérie, mais aussi au Tibet, — sous la forme de *Bön-Po,* — en Mongolie, en Mandchourie et en Corée ; la tradition chinoise prébouddique, avec ses branches confucianistes et taoïstes, se rattache également à cette famille traditionnelle, et de même pour le Japon, où le Chamanisme a donné lieu à cette tradition particulière qu'est le *Shintô.* Toutes ces doctrines se caractérisent par l'opposition complémentaire de la Terre et du Ciel et par le culte de la Nature, envisagée celle-ci sous le rapport de sa causalité essentielle et non de son accidence existentielle ; elles se caractérisent également par une certaine parcimonie de l'eschatologie — très apparente même dans le Confucianisme — et surtout par la fonction centrale du chamane, assumé en Chine par les *Taotsé* (2) et au Tibet par les lamas devins et exorcistes (3). Si nous mentionnons ici la Chine et le

(1) Exceptés les Mexicains et les Péruviens, qui représentent des filiations traditionnelles plus tardives — « atlantéennes », suivant une certaine terminologie — et qui, de ce fait, ne relèvent plus de l'aire de l'« Oiseau-Tonnerre ». — Au lieu de désigner les Indiens par le terme plutôt barbare d'« amérindien », comme le font quelques ethnographes, on ferait mieux, nous semble-t-il, de créer un mot moins irrégulier, tel qu'« américoïde » ou « rubérindien » (du latin *ruber,* « rouge ») ou simplement « rubérien », à moins d'admettre qu'un néologisme n'est pas indispensable.

(2) A ne pas confondre avec les *Tao-shi,* qui sont des moines contemplatifs.

(3) La démarcation entre le *Bön-Po* et le Lamaïsme n'est pas toujours nette, chacune des deux traditions ayant influé sur l'autre.

Japon, c'est, non pour englober leurs traditions autochtones purement et simplement dans le Chamanisme sibérien, mais pour les situer par rapport à la tradition primitive de la race jaune, tradition dont le Chamanisme est le prolongement le plus direct et aussi, il faut bien le dire, le plus inégal et le plus ambigu.

Cette dernière remarque revient à poser la question de savoir ce que valent spirituellement les formes sibériennes et américaines du Chamanisme ; l'impression générale est qu'il y a là les niveaux les plus divers, mais ce qui est certain, c'est que chez les Peaux-Rouges — car c'est d'eux que nous parlerons ici — il s'est maintenu quelque chose de primordial et de pur, malgré toutes les obscurations qui ont pu s'y superposer dans telles tribus et dans un passé peut-être relativement récent.

Les documents témoignant de l'allure spirituelle des Peaux-Rouges sont nombeux. Un Blanc qui a été enlevé dans sa prime enfance par les Indiens et qui a vécu — au début du XIXe siècle — jusqu'à sa vingtième année parmi des tribus qui n'avaient jamais été effleurées par un missionnaire (Kickapoo, Kansas, Omaha, Osage), dit qu' « il est certain qu'ils reconnaissent — du moins ceux que je connais — un Etre suprême, tout-puissant et intelligent, ou le Donneur de Vie, qui a créé toutes choses et les gouverne toutes. Ils croient en général qu'après avoir formé les terrains de chasse et les avoir remplis de gibier il créa le premier homme et la première femme rouges, qui étaient de très grande taille et vivaient fort longtemps ; qu'il tenait souvent des conseils avec eux et fumait avec eux en leur donnant des lois qu'ils devaient observer, et qu'il leur enseignait comment faire la chasse et comment planter du maïs ; mais que par suite de leur désobéissance, il s'éloigna d'eux et les abandonna aux vexations du Mauvais Esprit, qui depuis lors a été la cause de toute leur déchéance et de tous leurs malheurs. Ils croient que le Grand Esprit a un caractère trop sublime pour être l'auteur direct du mal, et qu'il continue d'envoyer à ses enfants rouges — malgré leurs offenses — toutes les

bénédictions dont ils jouissent ; en réponse à cette paternelle sollicitude, ils sont réellement filiaux et sincères dans leurs dévotions et prient pour ce dont ils ont besoin, et remercient pour ce qu'ils ont reçu. — Dans toutes les tribus que j'ai visitées, j'ai rencontré la croyance en une vie future avec des récompenses et des punitions... Cette conviction du devoir des comptes au Grand Esprit fait que les Indiens sont généralement scrupuleux et fervents dans leurs croyances et observances traditionnelles, et c'est un fait digne de remarque qu'on ne rencontre chez eux ni froideur ou indifférence, ni hypocrisie à l'égard des choses sacrées... » (1).

Un autre témoignage, provenant celui-ci d'une source chrétienne, est le suivant : « La croyance en un Etre suprême est fermement enracinée dans la culture des Chippewa. Cet Etre, appelé *Kiché Manitô* ou Grand Esprit, était très éloigné d'eux. On adressait rarement des prières directes à lui seul, et on ne lui offrait des sacrifices qu'à la fête des initiés *Midewiwin*. Mes informateurs parlaient de lui sur un ton de soumission et d'extrême révérence. « Il a placé toute chose sur terre et prend soin de tout, » ajouta un vieillard, l'homme-médecine le plus puissant de la Réserve Lac Courte Oreille. Une vieille femme de la Réserve affirma qu'en priant, les anciens Indiens s'adressaient d'abord à *Kiché Manitô* et ensuite « aux autres grands esprits, les *kitchi manitô,* lesquels habitent dans les vents, la neige, le tonnerre, la tempête, les arbres, et en toute chose. » Un vieux chamane Vermilion était certain que « tous les Indiens dans ce pays connaissaient Dieu longtemps avant l'arrivée des Blancs ; mais ils ne lui demandaient pas des choses particulières comme ils le font depuis qu'ils sont Chrétiens. Ils attendaient des faveurs de leurs protecteurs particuliers. »... Les divinités moins puissantes que *Kiché Manitô* étaient ceux qui habitaient la nature et les esprits gardiens... La croyance des Chippewas à la vie après la mort est rendue évidente

(1) John D. Hunter : *Manners and Customs of Indian Tribes* (réédition : Minneapolis, 1957).

par leurs coutumes de sépulture et de deuil, mais il y a chez eux une tradition selon laquelle les esprits vont après la mort vers l'Ouest, « vers l'endroit où le soleil se couche » ou « vers les prairies de campements de la bénédiction et du bonheur éternels ». (1)

*
**

Notre point de vue n'étant pas celui de l'évolutionnisme, pour dire le moins, nous ne saurions croire à une origine grossière et pluraliste des religions, et nous n'avons aucune raison de mettre en doute l'aspect « monothéiste » de la tradition de nos

(1) Sister M. Inez Hilger : *Chippewa Child Life and its Cultural Backround*, Washington 1951. — « La religion était la véritable vie des tribus, elle pénétrait toutes leurs activités et toutes leurs institutions... Le fait le plus surprenant, en ce qui concerne les Indiens de l'Amérique du Nord, et dont on s'est rendu compte trop tard, est qu'ils vivaient habituellement dans et par la religion, à un degré comparable à la piété des anciens Israélistes sous la théocratie. » (Garrick Mallery : *Picture Writing of the American Indians*, 10. *Annual Report of the Bureau of Ethnography*, 1893.) — Un auteur qui vécut soixante ans parmi les Choctaw écrivait : « Je revendique pour l'Indien de l'Amérique du Nord la religion la plus pure et les conceptions les plus élevées du Grand Créateur... » (John James : *My Experience with Indians*, 1925.) — « Appeler simplement religieux tous ces gens ne donne qu'une faible idée de la profonde attitude de piété et de dévotion qui pénètre toute leur conduite. Leur honnêteté est immaculée, et leur pureté d'intention ainsi que leur observance des rites de leur religion ne souffrent aucune exception et sont extrêmement remarquables. Ils sont certainement plus proches d'une nation de saints que d'une horde de sauvages. » (Washington Irving : *The Adventures of Captain Bonneville*, 1837.) — « *Tirawa* est un Esprit intangible, tout-puissant et bienfaisant. Il pénètre l'Univers et il est le souverain suprême. De sa volonté dépend tout ce qui arrive. Il peut amener du bien ou du mal ; il peut donner le succès ou l'insuccès. Toute chose est faite avec lui... rien n'est entrepris sans une prière au Père pour de l'aide. » (George Bird Grinnell : *Pawnee Mythology, Journal of American Folklore*, vol. VI.) — « Les Pieds-Noirs croient fermement au Surnaturel et au contrôle des affaires humaines par des Puissances bonnes ou mauvaises du monde invisible. Le Grand-Esprit, ou Grand-Mystère, ou Bonne-Puissance, est partout et en toute chose... » (Walter McClintock : *The Old North Trail*, London 1910.)

Indiens (1), d'autant que le « polythéisme » pur et simple n'est oujours qu'une dégénérescence, donc un phénomène relativement ardif, et en tout cas beaucoup moins répandu qu'on le croit d'ordinaire. Le monothéisme primordial — qui n'a rien de spécifiquement sémitique et qui est plutôt un « pan-monothéisme », sans quoi le polythéisme n'aurait pu en dériver, — ce monothéisme subsiste, ou laisse des traces, chez les peuplades les plus diverses, entre autres les Pygmées d'Afrique ; c'est ce que les théologiens appellent la « religion primitive ». Dans les Amériques, les Fuégiens par exemple ne connaissent qu'un seul Dieu qui habite au-delà des étoiles, qui n'a pas de corps et ne dort pas, et dont les étoiles sont les yeux ; il a toujours été et il ne mourra jamais ; il a créé le monde et donné aux hommes des règles d'action. Chez les Indiens du Nord, — ceux des Plaines et des Forêts, — l'Unité divine apparaît sans doute d'une manière moins exclusive, et dans certains cas elle semble même se voiler, mais il n'y a chez eux rien de strictement comparable au polythéisme anthropomorphiste des anciens Européens : certes, il y a plusieurs « Grands Pouvoirs » (2) mais ces Pouvoirs sont, soit subordonnés à un Pouvoir suprême qui ressemble beaucoup plus à *Brahma* qu'à Jupiter, soit considérés comme un ensemble ou une Substance surnaturelle dont nous sommes nous-mêmes des parties, d'après ce que nous a expliqué un Sioux. Pour comprendre ce dernier point, qui serait du panthéisme si tout le concept ne se réduisait qu'à cela, il faut savoir que les idées sur le Grand-Esprit se rattachent, soit à la réalité « discontinue » de

(1) En 1770, une femme visionnaire annonça aux Sioux Ogalalla que le Grand Esprit était en colère contre eux ; dans les récits pictographiés (*winter counts*) des Ogalalla, cette année reçut le nom de *Wakan Tanka knashkiyan* (« Grand Esprit en colère ») ; or, cela se passa à une époque où ces Sioux ne pouvaient avoir subi l'influence du monothéisme blanc.

(2) Le nom *Wakan-Tanka* — littéralement « Grand Sacré » (*wakan* = sacré) et ordinairement traduit par « Grand Esprit » ou « Grand Mystère » — a été rendu également par « Grands Pouvoirs », pluriel qui est légitime vu le sens polysynthétique du concept. Ce n'est en tout cas pas sans raison que les Sioux ont été appelés *the Unitarians of the American Indian.*

l'Essence, et alors il y a transcendentalisme (1), soit à la réalité « continue » de la Substance, et alors il y a panenthéisme ; dans la conscience des Peaux-Rouges le raport de Substance l'emporte toutefois sur celui d'Essence. On parle parfois d'un Pouvoir magique animant toutes choses, y compris les hommes, et appelé *Manito* (algonquin), *Orenda* (iroquois), et se coagulant — ou se personnifiant suivant les cas — dans les choses et les êtres, y compris ceux du monde invisible et animique, et se cristallisant également en fonction de tel sujet humain et en tant que *totem* ou « ange gardien » (l'*orayon* des Iroquois) (2) ; cela est exact, avec la réserve toutefois que le qualificatif de « magique » est tout à fait insuffisant, et même erroné en ce sens qu'il définit une cause par un effet partiel. Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe de retenir, c'est que le théisme indien, tout en n'étant pas un pluralisme de type méditerranéen et « païen », ne coïncide pas non plus exactement avec le monothéisme abrahamique, mais représente plutôt une théosophie quelque peu « mouvante » — en l'absence d'une Ecriture sacrée — et apparentée aux conceptions védiques et extrême-orientales ; il importe de noter également l'insistance, dans cette perspective, sur les aspects « vie » et « puissance », laquelle est bien caractéristique d'une mentalité guerrière et plus ou moins nomade.

Certaines tribus — les Algonquins surtout et les Iroquois — distinguent le démiurge d'avec l'Esprit suprême : ce démiurge a souvent un rôle quelque peu burlesque, voire luciférien. Une telle conception du Pouvoir créateur, et du dispensateur primordial des arts, n'est point particulière aux Peaux-Rouges, comme le prouvent les mythologies de l'Ancien Monde, où les méfaits des titans voisinent avec ceux des dieux ; en langage biblique, nous dirons qu'il n'y

(1) Il va sans dire que nous entendons ce terme selon son sens propre et sans penser à la philosophie emersonienne de ce nom. On peut, du reste, se demander — soit dit en passant — s'il n'y a pas chez Emerson, outre l'idéalisme allemand, une certaine influence venant des Indiens.

(2) En résumé, c'est l'équivalent du *kami* du Shintoïsme.

a pas de Paradis terrestre sans serpent, et que sans ce dernier il n'y a pas de chute et pas de drame humain, ni aucune réconciliation avec le Ciel. Comme la création est malgré tout quelque chose qui s'éloigne de Dieu, il faut bien qu'il y ait en elle une tendance déifuge, si bien qu'on peut considérer la création sous deux aspects, divin l'un et démiurgique ou luciférien l'autre ; or les Peaux-Rouges mélangent les deux aspects, et ils ne sont pas seuls à le faire ; rappelons seulement, dans la mythologie japonaise, le dieu Susano-o, génie turbulent de la mer et de la tempête. En somme, le démiurge — le *Nanabozho, Mishabozho* ou *Napi* des Algonquins, le *Tharonhiawagon* des Iroquois — ce démiurge n'est autre que *Mâyâ,* principe protéique qui englobe à la fois la Puissance créatrice et le monde, et qui est la *natura naturans* aussi bien que la *natura naturata ; Mâyâ* est au-delà du bien et du mal, elle exprime et la plénitude et la privation, le divin et le trop humain, voire le titanesque et le démoniaque, d'où une ambiguïté qu'un moralisme sentimental a de la peine à comprendre.

En fait de cosmogonie, il n'y a guère pour l'Indien de *creatio ex nihilo ;* il y a plutôt une sorte de transformation. Dans un monde céleste situé au-dessus du ciel visible, vivaient à l'origine des êtres semi-divins, les personnages prototypiques et normatifs que l'homme terrestre doit imiter en tout ; et il n'y avait dans ce monde céleste que la paix. Mais quelques-uns de ces êtres finirent par semer la discorde, et alors intervint le grand changement ; ils furent exilés sur terre et devinrent les ancêtres de toutes les créatures terrestres ; quelques-uns cependant purent rester au Ciel, et ce sont les génies de toute activité essentielle, telle que la chasse, la guerre, l'amour, la plantation. Ce que nous appelons « création » est par conséquent, pour l'Indien, surtout un changement d'état ou une descente ; c'est là une perspective « émanationniste » — au sens positif et légitime de ce terme — laquelle s'explique ici par la prédominance, chez les Indiens, de l'idée de Substance, donc de Réalité « non discontinue ». C'est la perspective de la spirale ou de l'étoile, non celle des cercles concentri-

ques, bien que ce point de vue de la discontinuité ne doive jamais être perdu de vue ; les deux perspectives se complètent, mais l'accent est mis soit sur l'une, soit sur l'autre.

Que signifie au juste, et concrètement, cette idée indienne que toute chose est « animée » ? Cela signifie, en principe et métaphysiquement, qu'il y a à partir de toute chose, et en son centre existentiel, un rayon ontologique fait d' « être », de « conscience », de « vie », lequel rattache l'objet, au travers de sa racine subtile ou animique, à son prototype lumineux et céleste ; il en résulte que nous pouvons atteindre les Esesnces célestes à partir de toute chose. Les choses sont les coagulations de la divine Substance ; celle-ci n'est pas les choses, mais les choses sont elle, et cela en vertu de leur existence et de leurs qualités ; c'est là le sens profond de l'animisme polysynthétique des Peau-Rouges, et c'est cette conscience aiguë de l'homogénéité du monde phénoménal qui explique leur naturisme spirituel, puis leur refus de se détacher de la nature et de s'engager dans une civilisation faite d'artifices et de servitudes, et portant en elle les germes de la pétrification aussi bien que de la corruption ; pour l'Indien comme pour l'Extrême-Oriental, l'humain est dans la nature et non en dehors d'elle.



Les manifestations les plus éminentes du Grand-Esprit sont les points cardinaux avec le Zénith et le Nadir, ou avec le Ciel et la Terre, et ensuite des formes telles que le Soleil, l'Etoile du Matin, le Roc, l'Aigle, le Bison ; toutes ces manifestations se trouvent en nous-mêmes tout en ayant leurs racines dans la Divinité : bien que le Grand-Esprit soit Un, Il comporte en Lui-même ces qualités dont nous voyons les traces — et subissons les effets — dans le monde des apparences (1).

(1) Les sages parmi les Indiens n'ignorent point le caractère contingent et illusoire du cosmos : « J'ai vu plus que je ne puis dire, et j'ai compris plus que je n'ai vu ; car j'ai vu d'une manière sacrée les ombres de toutes les choses dans l'Esprit, et

L'Est est la Lumière et la Connaissance, et aussi la Paix ; le Sud est la Chaleur et la Vie, donc la Croissance et le Bonheur ; l'Ouest est l'Eau fertilisante, aussi la Révélation qui parle dans l'éclair et le tonnerre ; le Nord est le Froid et la Pureté, ou la Force. C'est ainsi que l'Univers, à quelque niveau qu'on l'envisage — Terre, Homme ou Ciel, — dépend de quatre déterminations primordiales : Lumière, Chaleur, Eau et Froid. Ce qu'il y a de frappant dans cette qualification des points cardinaux, c'est qu'ils ne symbolisent nettement ni le quaternaire des éléments, — air, feu, eau, terre, — ni celui des états physiques correspondants, — sécheresse, chaleur, humidité, froid, — mais qu'ils mélangent ou combinent les deux quaternaires d'une façon inégale : le Nord et le Sud sont caractéristisés respectivement par le froid et la chaleur sans représenter les éléments terre et feu, tandis que l'Ouest correspond à la fois à l'humidité et à l'eau ; l'Est, lui, représente la sécheresse, et avant tout la lumière, mais non l'air. Cette asymétrie s'explique ainsi : les éléments air et terre s'identifient respectivement, dans le symbolisme spatial de l'univers, au Ciel et à la Terre, donc aux extrémités de l'axe vertical, tandis que le feu — en tant que feu sacrificiel et transmutateur — est le Centre du tout ; si l'on tient compte du fait que le Ciel synthétise tous les aspects actifs des deux quaternités — celle des éléments (1) et celle des états (2) — et que la

la forme des formes comme elles doivent vivre ensemble, semblables à un seul Etre. » — « Crazy Horse alla dans le Monde où rien n'est, si ce n'est les Esprits (les Idées éternelles) de toutes choses. Ceci est le Monde réel qui se trouve (caché) derrière celui-ci (le nôtre), et toute chose que nous voyons est quelque chose comme une ombre de ce Monde-là. » — « Je savais que le Réel était loin (de notre monde) et que le rêve obscurci du Réel était ici-bas. » (Héhaka Sapa, dans *Black Elk Speaks*, Lincoln 1961.) — D'après Hartley Burr Alexander, « l'idée fondamentale (du mythe mexicain de *Quetzalcoatl*) est la même (que dans la mythologie des Peaux-Rouges) : celle d'une force ou d'une puissance presque panthéiste qui s'incarne dans les phénomènes du monde actuel, et dont ce monde n'est que l'image et l'illusion. » (*L'art et la philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord.*)

(1) Air, feu, eau, terre.

(2) Sécheresse, chaleur, humidité, froid.

Terre synthétise leurs aspects passifs, on remarquera que les définitions symboliques des quatre quartiers veulent être une synthèse des deux pôles, céleste l'un et terrestre l'autre (3) : l'Axe Nord-Sud est terrestre, et l'Axe Est-Ouest est céleste.

Ce qui est commun à tous les Peaux-Rouges, c'est le schéma de la polarité quaternaire des qualités cosmiques ; mais le symbolisme descriptif peut varier d'un groupe à un autre, surtout entre des groupes aussi différents que les Sioux et les Iroquois. Pour les Tchéroki, par exemple, qui appartiennent à la famille iroquoise, l'Est, le Sud, l'Ouest, le Nord, signifient respectivement le succès, le bonheur, la mort, l'adversité et sont représentés par le rouge, le blanc, le noir, le bleu ; pour les Sioux, tous les points cardinaux ont un sens positif, les couleurs étant — dans le même ordre de succession — le rouge, le jaune, le noir, le blanc ; mais il y a évidemment un rapport entre le Nord-adversité et le Nord-purification, puisque l'épreuve purifie et fortifie, ou entre l'Ouest-mort et l'Ouest-révélation, les deux idées se référant à l'au-delà. Chez les Odjbway, qui appartiennent au groupe algonquin, l'Est est blanc comme la lumière, le Sud vert comme la végétation, l'Ouest rouge ou jaune comme le soleil couchant, et le Nord noir comme la nuit ; les assignations diffèrent suivant les perspectives, mais le symbolisme fondamental avec sa quaternité et ses polarités n'en est pas affecté.



L'on sait le rôle crucial que jouent les directions de l'espace dans le rite du Calumet. Ce rite est la prière de l'Indien, dans laquelle l'Indien parle, non seulement pour lui-même, mais aussi pour toutes les autres créatures ; l'Univers entier prie avec l'homme qui offre la Pipe aux Puissances, ou à la Puissance.

(3) Cela signifie — si l'on envisage tout ce symbolisme à la lumière de l'alchimie — que dans cette polarisation les forces complémentaires du « soufre », qui « dilate », et du « mercure », qui « contracte » et « dissout », se trouvent en équilibre ; le feu du centre équivaut alors au feu hermétique au fond de l'athanor.

Mentionnons ici également les autres grands rites du Chamanisme peau-rouge, du moins les quatre principaux, à savoir la Loge à transpirer, l'Invocation solitaire et la Danse du Soleil (1) ; nous choisissons le nombre quatre, non parce qu'il marque une limite absolue, mais parce qu'il est sacré chez les Peaux-Rouges et qu'il permet, en fait, d'établir une synthèse qui n'a rien d'arbitraire.

La Loge à transpirer est le rite purificatoire par excellence : par lui, l'homme se purifie et devient un être nouveau. Ce rite et le précédent sont absolument fondamentaux ; le suivant l'est aussi, mais en un sens quelque peu différent.

L'Invocation solitaire — la « lamentation » ou l'« envoi d'une voix » — est la forme la plus élevée de la prière ; elle peut être silencieuse (2), suivant les cas. C'est une véritable retraite spirituelle, par laquelle tout Indien doit passer une fois dans sa jeunesse — mais alors l'intention est particulière — et qu'il peut renouveler à tout moment suivant l'inspiration ou les circonstances.

La Danse du Soleil est d'une certaine façon la prière de la communauté entière ; pour ceux qui l'exécutent, elle signifie — ésotériquement tout au moins — une union virtuelle avec l'Esprit solaire, donc avec le Grand-Esprit. Cette danse symbolise le rattachement de l'âme à la Divinité : de même que le danseur est ataché à l'arbre central, — par des lanières qui symbolisent les rayons du soleil, — de même l'homme se trouve rattaché au Ciel par un lien mystérieux que l'Indien scellait autrefois avec son sang, tandis qu'il se contente de nos jours d'un jeûne ininterrompu de trois ou quatre jours. Le danseur, dans ce rite, est comme un aigle volant vers le soleil : avec le sifflet fait en os d'aigle, il produit un son strident et plaintif tout en imitant d'une certaine manière le vol de l'aigle, avec les plumes qu'il porte dans les mains. Ce rapport en quelque sorte sacra-

(1) Les autres rites ont une portée plutôt sociale.

(2) Cf. René Guénon : *Silence et solitude*, dans *Etudes Traditionnelles*, mars 1949.

mentel avec le soleil laisse dans l'âme une trace indélébile (1).

*
* *

Il faut distinguer, dans les pratiques magiques des chamanes, la magie ordinaire d'avec ce que nous pourrions appeler la magie cosmique : cette magie opère moyennant les analogies entre les symboles et leurs prototypes. Partout dans la nature, y compris l'homme lui-même, nous rencontrons en effet des possibilités semblables, des substances, des formes, des mouvements qui se correspondent qualitativement ou typologiquement ; or le chamane entend subjuguer des phénomènes qui par leur nature ou par accident échappent à son emprise, moyennant des phénomènes analogues — donc métaphysiquement « identiques » — qu'il crée lui-même et qui de ce fait se situent dans sa sphère d'activité ; il veut obtenir la pluie, l'arrêt d'une tempête de neige, l'arrivée des bisons, la guérison d'une maladie, à l'aide de formes, de couleurs, de rythmes, d'incantations, de mélodies sans paroles. Mais tout cela serait insuffisant sans l'extraordinaire puissance de concentration du chamane, puissance qui ne peut s'obtenir que par un long entraînement dans la solitude et le silence et au contact de la nature vierge (2) ; elle peut s'obtenir également grâce à un don particulier et par l'intervention d'une influence céleste (3). Il y a, derrière tout phénomène sensible, une réalité d'ordre animique qui est indépendante des limitations de l'espace et du temps ; c'est en se mettant en rapport avec ces réalités, ou ces racines subtiles ou suprasensibles des choses, que le chamane peut influencer les phénomènes na-

(1) Tous ces rites ont été décrits par Héhaka Sapa dans : *Les rites secrets des Indiens Sioux* (Payot 1953). — S. S. le Jagadguru de Conjeevaram, ayant lu ce livre (*The Sacred Pipe*), fit remarquer à l'un de nos amis que les rites des Peaux-Rouges présentent des analogies frappantes avec certains rites védiques.

(2) Depuis que les hommes-médecine habitent des maisons — nous a dit un Shoshoni — ils sont devenus impurs et ont perdu beaucoup de leur puissance.

(3) Comme dans le cas de Héhaka Sapa.

turels ou prédire l'avenir. Tout cela semblera étrange, pour dire le moins, au lecteur moderne, dont l'imagination porte d'autres empreintes et obéit à d'autres réflexes que celle de l'homme médiéval ou archaïque, et dont le subconscient, il faut bien le dire, est faussé par une foule de préjugés à prétention intellectuelle et scientifique ; sans pouvoir entrer ici dans les détails, rappelons simplement, avec Shakespeare, qu' « il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, que tout ce que peut rêver votre philosophie. »

Mais les chamanes sont aussi, et même *a fortiori*, d'experts magiciens au sens ordinaire du mot ; leur science opère avec des forces d'ordre psychique ou animique, individualisées ou non ; elle ne fait pas intervenir comme la magie cosmique les analogies entre le microcosme et le macrocosme, ou entre les différentes réverbérations naturelles d'une même « idée ». Dans la magie « blanche », qui est normalement celle des chamanes les forces mises en action, de même que le but de l'opération, sont soit bénéfiques, soit simplement neutres ; quand au contraire les esprits sont maléfiques et que le but l'est également il s'agira de magie « noire » ou de sorcellerie ; dans ce cas, rien ne se fait « au nom de Dieu », et le lien avec les puissances supérieures est rompu, il va de soi que des pratiques aussi dangereuses socialement et aussi néfastes en elles-mêmes, étaient sévèrement prohibées chez les Peaux-Rouges comme chez tous les peuples (1), ce qui ne signifie pas qu'elles n'aient point connu, dans certaines tribus des forêts, — comme en Europe à la fin du moyen âge, — une extension en quelque sorte épidémique, conformément à leur nature sinistre et contagieuse (2).

(*à suivre.*)

Frithjof SCHUON

(1) Excepté peut-être des tribus mélanésiennes très dégénérées.

(2) Ces pratiques se sont raréfiées — nous a-t-on dit — du fait que les effets maléfiques se retournaient trop souvent contre les coupables, grâce à la protection dont jouissaient les victimes présumées.

LES LIVRES

Discours et Sermons de Houei-Nêng, Sixième Patriarche Zen, trad. Lucien Houlné et L. T. Wang (Paris, Albin-Michel, 1963).

Le *Fan-pao T'an-king,* le fameux *Sûtra de l'Estrade,* ne nous était guère connu, jusqu'à présent, qu'à travers les citations et les commentaires du Pr Suzuki. La traduction consciencieuse de M. Lucien Houlné s'ajoute, pour notre information sur le Zen, à celles d'autres Maîtres, Houang-Po et Chen-houei notamment.

On ne s'étonnera pas qu'elle propose dès l'abord un certain nombre de contradictions apparentes : l'existence même d'une abondante littérature discursive dans une doctrine qui s'éloigne ostensiblement des textes ; celle d'un enseignement didactique dans une école qui tend à la connaissance intuitive « abrupte ». A quoi la traduction occidentale ajoute l'acuité d'un triple problème de vocabulaire sans solution définitive : *Shûnyata* est « Vacuité », mais *Tathâta* est-il « Quiddité », « Réalité » ? Le décisif *Wou-nien* est-il « non-pensée », « non-mental », ou « non-attachement » ? Nous opterions, quant à nous, dans chaque cas, pour le dernier terme.

En fait, même si le Zen érige en méthode la rupture délibérée avec les habitudes de la continuité logique et des conventions expressives, le *sûtra* ne peut recéler ni confusions, ni paradoxes : « *c'est notre esprit qui les rend tels* ». C'est notre mental qui remue, et non pas le fanion, ni le vent qui paraît l'agiter. Le Patriarche est *illettré,* c'est-à-dire qu'il échappe aux servitudes de la littéralité scripturaire. S'il ne « *connaît pas* le dharma *bouddhiste* », c'est qu'une connaissance illuminative spontanée rend pour lui superflues les formulations du langage. Mais, en règle générale, la « chute de la pomme » suppose un long mûrissement du fruit. Le *sûtra* se contente d'indiquer le chemin : « *Si la récitation du* sûtra *vous éclaire ou vous est profitable ou non, cela ne dépend que de vous-même. Celui qui récite le* sûtra *avec la langue et met son enseignement en pratique dans son esprit sera maître du* sûtra. *Celui qui récite le* sûtra *sans le mettre en pratique sera esclave du* sûtra. » Le *sûtra* est fait pour l'homme et non l'inverse. Et c'est pourquoi, notre Houei-Nêng, à ce stade de l'enseignement, le « rejet de la littérature » est encore de la littérature.

Le but ultime de l'enseignement magistral, c'est la libération des liens « *par une sorte d'artifice* ». Il est peu probable que, dans l'état mental de notre époque, la traduction du *Sûtra de l'Estrade* provoque spontanément en nous le même éclair fulgurant qu'en Houei-Nêng le *Vajràcchedikâ.* Au moins contribuera-t-elle à satisfaire les esprits curieux et à fixer certaines notions trop sujettes aux spéculations gratuites.

Pierre GRISON.

LAO TSE, *Tao Te King,* introduction, traduction, glose, commentaires et notes par *Jacques Lionnet* (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962).

Les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* ont pu suivre la génèse de ce travail patiemment, minutieusement élaboré, puisque les premières ébauches de l'introduction parurent ici-même en 1948, puis en 1952, suivies plus récemment de substantiels extraits de la traduction elle-même. Nous ne pensons pas que l'œuvre achevée puisse en rien les décevoir.

Traducteurs récents du *Tao-te king,* Duyvendak « profanait » littéralement le texte et prétendait en corriger les « interpolations » ; Houang Kia-tcheng et Pierre Leyris, sensibles d'abord au rythme et à la concision, tentaient — non sans bonheur — de les restituer, mais au détriment de la richesse du sens. M. Jacques Lionnet ne fait ni de l'érudition gratuite, ni de la poésie : proche en cela de P. Wieger, mais avec une rigueur plus grande, il préfère une traduction interprétative et ne renonce pas à la paraphrase. La glose interlinéaire qu'il y ajoute est enrichissante et d'un intérêt constant — bien qu'un artifice typographique eût pu, nous semble-t-il, la distinguer plus nettement du texte. Enfin, pour la première fois, — car l'œuvre de Matgioi comporte des faiblesses qu'il serait vain de nier — le *Tao-te king* est situé très exactement dans le contexte de la Tradition extrême-orientale.

Issue de la source unique qui s'exprime dans le *Yi-king,* la Tradition chinoise se « polarise » au VIe siècle AC : « De cette source commune qui se situe à l'époque légendaire, le Confucianisme présente le courant de surface, conservateur et classique, tandis que le Taoïsme en révèle le courant profond à la fois transformateur et transcendant. » M. Lionnet n'ignore pas que, dans cette perspective, la légende est plus significative que l'histoire, et il souligne le reclassement possible des faits historiques dans l'évolution spiraloïde des cycles traditionnels. Quant à l'apparente intrusion du Bouddhisme, « elle semble avoir servi de pont aux deux courants indigènes pour pallier à leur divergence croissante et même plus tard de couverture au Taoïsme devenu inaccessible à l'esprit des temps. » Si l'interpénétration des deux doctrines est

particulièrement sensible dès les Six Dynasties, et surtout dans le « néo-Taoïsme » des Song, la « couverture » nous apparait évidente dans le cadre des sociétés secrètes de toutes époques. L'un des points les plus intéressants de l'étude de M. Lionnet est l'interprétation qu'il donne du rôle des « archivistes », fonction qui fut celle de Lao-tseu à la cour des Tcheou : il est très vraisemblable en effet que les « archives » conservées aient été la trace de l'enseignement traditionnel le plus authentique et le plus secret, le retrait de Lao-tseu vers l'ouest correspondant à celui de la Tradition dans un centre spirituel caché.

D'une manière très générale, on peut dire que les nombreux aperçus ouverts à notre réflexion par M. Lionnet apparaitront neufs à beaucoup dans le mesure même où ils reflètent, avec une rare perspicacité, l'enseignement d'une sagesse intemporelle.

Pierre GRISON

ERRATA

Numéro 376, mars-avril 1963 :

Page 74, fin de la note 2, lire : "Nous *nous* proposons..."

Page 76, ajouter à la note 3 : " Cf. Cor. *23*, 20 où une telle synthèse se trouve en fait réalisée par un arbre naturel n'ayant aucun rapport explicite avec les deux autres" et qui est cependant un "olivier qui pousse au Mont Sinaï ".

Page 78, ligne 5, lire : *Imâm*
au lieu de : Imân.

Page 90, dans la note 1, lire partout : *Yahûd*
au lieu de : Iahud.

Page 93, ligne 20, lire : " *ne sont pas* des traditions intégrales "
au lieu de : " ce n'est pas...".

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1963